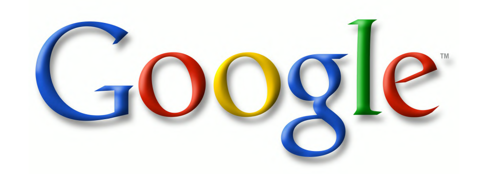






GRIECHISCHE
GÖTTERLEHRE

IN IHREN GRUNDZÜGEN DARGESTELLT

VON

OTTO GILBERT

LEIPZIG
VERLAG VON EDUARD AVENARIUS
1898

Inhalt.

Folgende Abkürzungen werden angewandt:
P = Pausanias. Pd = Pindar. Ap = Apollonius. Ath = Athenaeus. Dd = Diodor. Apd = Apollodor. H = Hymnus Homer. Hsd = Hesiod Theog. Arist = Aristophanes oder Aristoteles. Dox = Doxographi. Sch = Scholia. C = Corp. Inscr. Graec. Ca = Atticarum. Cs = Graeciae septentr. CJns = Jnscr. Graeciae insularum etc. Bull = Bulletin de correspondance hellén. Mitt = Mittheilungen des archaeol. Instituts. Athen. Abth. Journ = Journal of hellenic studies. RhM = Rheinisches Museum. Herm = Hermes. Jbb = Jahrbücher für Philologie. Ph = Philologus. AJb bezw. Anz = Jahrbuch des archaeol. Instituts bezw. Archaeol. Anzeiger. AZ = Archaeol. Zeitung. Eφ = 'Eφημερìς ἀρχαιολ. Andere Abkürzungen werden kein Bedenken haben. Bacchylides wird nach Kenyon citiert; dagegen die alten Fragmente nach Bergk. Für die Poetae scenici ist die Dindorf'sche 5. Ausgabe Lipsiae 1869; die Poetae lyrici die Bergk'sche 4. (PLG) Lipsiae 1878. 82; die Fragmente der Epic Kinkel Lips. 1877; der Comici Kock (FCA) Lipsiae 1880 bezw. Meineke (FCG) Berlin 1839ff; der übrigen Tragiker Nauck (FTG) Lips. 1889 zu Grunde gelegt. Die durch ihre reichhaltigen Stoffsammlungen ausgezeichnete Griech. Mythologie von Preller-Robert ist auch da wo sie nicht ausdrücklich angeführt wird benutzt; ebenso Welckers Griech. Götterlehre.

Einleitung.

Mythologie.

Die Anfänge des griechischen Glaubens liegen in der Urzeit der hellenischen Stämme; sie fallen zusammen mit den Anfängen geistigen Lebens überhaupt. Als der Mensch allmälig zum Selbstbewusstsein gelangend die unendliche Masse verschiedenster Eindrücke, die er ohne Aufhören von aussen empfing, in seiner Seele zu scheiden, zu ordnen, sprachlich zu gestalten suchte, da erwuchs in Gemeinschaft mit seinen übrigen geistigen Erfahrungen und Erwerbungen das Gefühl, das Bewusstsein, die Überzeugung seiner Abhängigkeit von ausser ihm stehenden Mächten.[1] Und dieses Abhängigkeitsbewusstsein, welches wir Religion nennen, hat sich eng an die Entwicklung des Menschen selbst anschliessend gemeinsam mit dieser die Phasen des Fortschritts durchmessen, in denen der Mensch aus dem Zustande des starrsten Naturismus zu immer geistigerem Leben sich emporgearbeitet hat.

Das Leben des Menschen in jener Urzeit drehte sich ausschliesslich um die Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse und hier war es allein die Natur, die dem Menschen das gewährte wonach er verlangte. Von der Natur also war er abhängig; die Natur schenkte ihm ihre Gaben die ihn befähigten das Leben zu fristen; die Mächte der Natur wurden ihm seine Götter, auf die er blickte, auf die er hoffte und vertraute, die er scheute und fürchtete. Aber die Indogermanen haben diesen Standpunkt der Vergöttlichung der Natur im Allgemeinen überwunden:

---

[1]) Götter der Indog.: Oldenberg Rel. d. Veda 40 (die vergöttlichten Abbilder der Naturwesenheiten); Schrader Sprachvergl. u. Urgesch. 1883, 43f; vorsichtiger 2. Aufl. 1890. Gleichgültig ob bezw. welche von AKuhns, MMüllers uA Gleichungen von Götternamen glaubwürdig; viel wichtiger die Analogie im Mythus Usener Götternamen 72. 330; vWilamowitz Hom. Unt. 225; Her. [2] XII. Es gilt jetzt als wissenschaftlich (Gruppe Gr. Culte u. Mythen 79ff; Kretschmer Einl. d. gr. Spr. 76 ff; Rohde Rel. d. Gr. 1895) sich der vergl. Mythol. gegenüber völlig ablehnend zu verhalten. Methoden der Mythenerklärung: Gruppe 1ff; Pfleiderer Religionsphilos. auf gesch. Grundl.[3] 1ff, Über Schleiermachers Definition d. Rel. MMüller natürl. Rel übs. v. Schneider 64.

ihr Glaube ist ausschliesslich Himmelsglaube[1]). Sie haben die bedeutsame Erkenntniss sich schon erworben, dass alles irdische Leben und alle irdischen Güter von dem Himmel abhängen, dass alles was die Erde hervorbringt nur durch die Wandlungen und Bewegungen geschaffen wird welche sich am Himmel vollziehen. Indem der Mensch so von dem himmlischen Leben das irdische abhängig fasst; in dem Himmel und seiner Ordnung das vorbildliche Gesetz erkennt, dem sich die Erde in ihren mannigfaltigen Erscheinungen unterordnet, hat er den entscheidenden Schritt zum Verständniss des Gesamtlebens, der Gesamtordnung der Welt gethan. Die Erde in dem gesamten Leben ihrer Einzelerscheinungen ist in absoluter Weise abhängig vom Leben des Himmels, den Wechseln und Veränderungen desselben in Licht und Dunkel, in sonniger Gluth und feuchter Kühle, in dem stufenweisen Auf- und Absteigen seiner Zeiten und Erscheinungen. Und indem der Mensch den Himmel und seine Einzelerscheinungen, von denen er sich abhängig fühlt, gleich dem Kinde als Personen fasst die leben und sich bewegen, setzt er sich seine Götter für alle Zeiten. Es werden also dem Menschen die himmlischen Dinge zu Personen; ihre äussere Erscheinung wird zum Leibe; ihre Bewegung zum selbständigen freien Leben in dem sie sich dem Menschen zeigen und offenbaren[2]). Denn das muss hier aufs bestimmteste hervorgehoben werden, dass es in ursprünglicher Auffassung die äussere sinnliche Erscheinung der Himmelsmächte selbst ist, an die sich die Personification und Vergöttlichung knüpft. Wer dieser in der Sinnenwelt wurzelnden und lebenden Urzeit schon eine abstrahirende Thätigkeit zuschreiben wollte würde ihr nicht gerecht werden. Wie sich alle abstrakten Begriffe erst aus sinnlichen Dingen entwickelt haben, so sind auch die Götterbegriffe in absoluter Weise mit den sinnlichen Erscheinungsformen zusammengefallen, um sich erst im Laufe einer langen Entwicklungsreihe zu abstrakten ethischen und geistigen Begriffen zu gestalten[3]).

---

1) Allg. Schrader [1] 431; [2] 599ff; Delbrück ZfVölkerps. 3,266; Waitz Anthrop. d. Naturv. 1,345; Pfleiderer [2] 29f. Fetischismus Fritz Schultze 1891. Stoffsammlungen Waitz, Bastian (namentlich: Mensch in d. Gesch. 2. 3), Roskoff Rel. Wesen d. Naturv. 1880, WSchneider Naturv. 1885f etc. Höchste Stufe des Fetischismus (Schultze 225ff) Verehrung d. Himmelsmächte; vgl. Réville hist. d. rel. 1. 2. 1883.

2) Delbrück 3, 267; Schultze 65ff; Pfleiderer [3] 8; Wichtigkeit d. Bewegung der himmlischen Mächte für ihre Auffassung als Personen Pfleiderer [2] 24; Forchhammer Daduchos 23; Bursian rel. Char. d. gr. Mythus 6ff.

3) Pfleiderer [3] 6; Siecke Urrel. d. Indog. 3. Abstractionen sind Useners Götter (122. 301 uo) die der Mensch aus seinen Thätigkeiten, Bedürfnissen etc. in jedem Augenblicke bildet, um sie allmälig zu feststehenden Sondergöttern zu machen, aus denen schliesslich persönliche Götter sich emporheben; ebenso vWilamowitz' Her. [2] 1,40 der in ihnen paradigmatische Wesen sieht.

Der Mensch hat in der Vergöttlichung ausschliesslich himmlischer Erscheinungen die Stufe des Fetischismus überwunden und es ist eine für die Beurteilung des griechischen Glaubens entscheidende Thatsache, dass seine Götter einzig und allein ihren Platz im Himmel haben. Es hat keine Götter gegeben, die auf der Erde sich umhergetrieben, an irdischem Weine sich berauscht, auf irdischen Böcken und Stieren geritten, mit irdischen Dingen Spiel und Unfug getrieben haben: nur Missverstand, antiker und moderner, hat in solcher Weise die Götter erniedrigen können. Das Leben der Götter ist ein himmlisches: am Himmel ziehen sie ihre Bahnen; im himmlischen Gefilde wandeln sie auf und nieder; aus der Höhe des Himmels offenbaren sie sich heute in ihrer ganzen Machtfülle um nach Kurzem ihren Glanz und ihre Kraft einzubüssen; in den unendlich weiten Räumen des Himmels finden alle die Wechsel und Wandel statt, die, da ihre Träger Personen sind, sich zu Thaten und Leiden, zu Erlebnissen und Abenteuern, zu Kämpfen und Morden gestalten.[1]) Solange der Mensch noch in banger Scheu oder in freudigem Hoffen seine Götter auf ihren Bahnen am Himmel verfolgt, hat er ihr Wandern und Rasten, ihr Thun und Leiden, ihre Machterweise und ihre Erniedrigungen in seine Seele aufgenommen, hat sich ihres Glanzes und ihrer Lust erfreut, ob ihres Leidens und Vergehens getrauert. Und in dieser Stimmung und aus dieser Stimmung heraus hat er seine Mythen geschaffen. Mythen sind Reden, Erzählungen von den Geschehnissen seiner Götter, die «heiligen Geschichten» von den Personen des Himmels. Mythen können in jedem Augenblicke entstehen — solange eben noch der Glaube an die himmlischen Personen lebendig ist: denn nur als Personen, als empfindende und begehrende, freuen sie sich und leiden sie, geniessen und entbehren sie. Und wie in jedem Augenblicke der wechselnden Gestaltung des Himmels wie der wechselnden Stimmung der Menschen entsprechend die Erlebnisse der himmlischen Personen neu und anders aufgefasst und ausgesprochen werden können, so gestaltet sich auch der Mythenstoff zu einem unendlichen, da er in immer neuen Fassungen und Wandlungen die himmlischen Geschehnisse erzählt. Erst als durch die Jahrtausende lange Gewöhnung der unmittelbare Eindruck der Mächtigkeit und Göttlichkeit, wie das Bewusstsein von der centralen Bedeutung dieser himmlischen Gewalten für das gesamte irdische Leben erblasste[2]), ist auch das Verständniss der alten Sagen von den Thaten der Götter mehr

[1]) Etym. Gleichungen von Himmel Sonne Mond Wind Wolke Nacht die sichersten Schrader [2] 599f; Götter der Perser Her 1, 131 Himmel Sonne Mond Erde Feuer Wasser Winde; der Germanen Caes BG 6, 21. Vgl. Plato Crat. 15; Leg. 10, 1. Himmel u. Erde ved. u. gr. die grossen Ältern auf welche alle Götter ihren Ursprung zurückführen Schrader 607.

[2]) Vgl. Schrader [1] 431.

und mehr geschwunden und diese werden wie heilige Mysterien von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt. Und indem nun der wahre Sinn dieser ursprünglich ausschliesslich dem Himmel geltenden Erzählungen verloren geht, bemächtigt sich ihrer ein klügelnder, witzelnder Verstand oder eine ernste grübelnde Speculation um den Inhalt jener Sagen zu deuten. Die tausendfachen Beziehungen die einst nur in ihrer Verknüpfung mit dem Himmel Sinn hatten, werden auf die Erde herabgezogen; es durchzieht den gesamten Glauben ein fetischistischer Zug, der, weil er die ursprüngliche Bedeutung des Mythus wie des Cults nicht mehr kennt, zu den niedrigsten und trivialsten Erklärungen greift. Dieser Zug ist nichts ursprüngliches: wir können ihn nur als Degeneration und Depravation verstehen[1]).

Die älteste Glaubensform der Indogermanen fasst das gesamte himmlische Leben zur Einheit zusammen indem sie den Himmel als solchen zur Gottheit macht, da alle jene göttlichen Erscheinungen wie sie das irdische Leben bestimmen und beherrschen am Himmel sich vollziehen. Aber wie das gesamte himmlische Leben und von ihm abhängig das Leben der Gesamtnatur von einem grossen Gegensatze beherrscht ist — Dunkel und Licht — so hat dieser dem religiösen Glauben für alle Zeiten die charakteristische Signatur aufgeprägt, die zunächst in rein physikalischem Sinne aufgefasst später auf das geistige und sittliche Gebiet übertragen für die religiöse Entwicklung des Menschen bestimmend geworden ist[2]). Nur indem wir für den griechischen Glauben den Begriff des personifizirten Dunkels, des Dunkelgotts statuiren, und ihn neben dem personifizirten Himmelsgott und dem gleichfalls personifizirten Sonnengott in den Mittelpunkt der Religion stellen, werden wir zum Verständniss derselben gelangen. Das wesentliche an diesem personifizirten Dunkelbegriffe ist das unheimlich verbergende und verschleiernde, welches der aufdeckenden und offenbarenden Thätigkeit des Lichts gegenüber wie etwas geheimnissvolles, spukhaftes und furchtbares erscheint. Und zeigt sich diese Kraft des Gottes, der selbst unsichtbar ist wie er zugleich alles unsichtbar macht, vor allem in der Nacht, so setzt sich ihre Äusserung auch am Tage in

---

[1]) Was vBaudissin Stud. z. sem. Rel. Gesch. 2, 146ff als charakteristisch für die semit. Rel. hervorhebt, dass sie ihre Wohnstätte im Himmel haben, auf Erden nur abbildlich vertreten, gilt von Haus aus in gleicher Weise für die indog. Rel.: die israel. Rel. hat jenen Character bewahrt, die griech. verloren. Erst auf Grund dieser Depravation dh Herabziehung auf die Erde (WSchwartz Schlangengotth. 16) der Euhemerismus Gruppe 16ff wie die localistische Mythendeutung Forchhammers möglich.

[2]) Schrader [2]607; Usener 178 uA. Der Kampf zwischen den Mächten des Lichts u. der Finsterniss Hauptgrundlage der Rel. u. Mythen der indog. Völker AKuhn ABA 1873, 126.

den auf- und abwogenden Wolken und Nebeln fort, die wie die verhüllenden Schleier erscheinen, mit denen der Gott des Dunkels seinen lichten Gegner angreift und verdeckt. Dieser Kampf des Lichts mit dem Dunkel; dieses in ewigen Wandlungen sich vollziehende Wechselverhältniss zwischen dem Sonnengotte und dem in immer neuen und andern Formen von Nacht und Wolke und Nebel sich offenbarenden Dunkelgotte ist der unerschöpfliche Quell der Mythendichtung[1]). Und indem der Mensch die Erscheinungsformen der Götter dadurch seinem Verständniss zu vermitteln suchte, dafs er sie mit den irdischen Dingen und Erfahrungen seiner Umgebung verglich und identifizirte, in ihnen Steine und Berge und Quellen, Pflanzen und Bäume und Thiere sah, hat er das himmlische Leben thatsächlich zum Abbilde des irdischen und seines eigenen gestaltet. An dem Himmel spielt sich dem Menschen nun ein Leben ab, welches — nur in höheren, göttlichen Verhältnissen — dieselben Dinge, dieselben Güter, dieselben Formen und Normen zur Erscheinung bringt, wie sie im Leben der Erde und des Menschen Geltung haben. Und indem die aufwärtssteigende Entwicklung des Menschen von roheren Anschauungen zu höheren und sittlicheren fortschreitet, erzeugt sie eine in immer neuen Formen sich aufbauende Mythenreihe. Denn dem Gesetze jeder Entwicklung entsprechend, dass sie die Formen durch welche sie in stufenweisem Aufwärtsdringen hindurchschreitet nicht abwirft und vernichtet, wenn sie zu einer höheren Stufe emporsteigt, sondern dass sie dieselben festhält auch nachdem sie sie innerlich überwunden hat[2]) — haben sich auch jene älteren Apperceptionsreihen der Mythenschöpfung nicht verloren sondern gehen gleichberechtigt neben den jüngeren einher. Sie bringen so in ihrer Vereinigung jene erdrückende Mythenfülle hervor die nur als eine aufsteigende Entwicklungsreihe verständlich ist. Gleichwie das gesamte Pflanzen- und Thierreich wie ein aufwärtssteigender Stammbaum anzusehen ist, in dem die höheren Entwicklungsformen aus den niederen hervorgegangen sind und doch die letzteren unversehrt neben sich bestehen lassen: so geht auch die unendliche Formenfülle der mythischen Vorstellungen auf wenige einfache ursprüngliche Begriffe zurück.

Wenn so der Mythenstoff eine aufsteigende Evolution zeigt, so hat sich auch das innere Wesen der Götter aufwärts entwickelt. Denn wie der Mensch selbst in sittlicher und in geistiger Beziehung in die

---

[1]) Bedeutung des Lichts für die mythol. Anschauung Usener 177 ff. Der Begriff des Lichts knüpft sich zunächst an Dyaus-Zeus, sodann an die Sonne. Es bleibt MMüllers hohes Verdienst, dass er gegenüber AKuhn u. WSchwartz die Sonne in den Vordergrund d. Mythol. gerückt hat. Bedeutung des Dunkels Wundt Menschen- und Thierseele 2, 227; Pfleiderer[3] 10.

[2]) Epoche machend nach dieser Richtung bekanntlich Darwin origin of species by means of natural selection London 1859.

Höhe klimmt, so hat er auch seine Götter an dieser seiner eigenen Entwicklung theilnehmen lassen. Denn der Mensch schafft und bildet sich seine Götter selbst: wie er sie sich im Anfange seiner Geschichte gesetzt hat, da er sich von den Mächten des Himmels abhängig fühlte, so hat er sie auch theilnehmen lassen an seinem eigenen Werdegange. Nicht Gott hat den Menschen nach seinem Bilde: der Mensch hat Gott nach seinem Bilde geschaffen. Und wie er selbst sich seine Sitte und Sittlichkeit gebildet hat, so hat er auch seine Götter an diesen Fortschritten seiner culturellen Entwicklung theilnehmen und hat auch sie sittlicher geistiger werden lassen[1]). Es giebt Forscher die annehmen, der Mensch habe nun die alten Naturgötter von sich geworfen und habe sich neue Götter geschaffen, die seinen neuen und geistigen Idealen entsprachen. Eine solche Annahme setzt sich mit allen Erfahrungen und Gesetzen des Werdens in Widerspruch. Alles Neue ist nur eine Fortbildung des Alten; Begriffe bilden sich so allmälig um dass sie schliesslich einen völlig andern Ideengehalt haben als im Anfange. So ist die «Idea», der «Begriff» ursprünglich die vom Sehen umfasste, durch die Hand tastend wahrgenommene äussere Erscheinungsform, bis sie alle sinnlichen Beziehungen abstreift und zum rein idealen, abstracten Begriff wird. Und so haben auch die alten Naturgötter in energischem Aufwärtsstreben allmälig die Beziehungen zu den Naturobjecten die sie einst waren abgestreift und sind geistige, sittliche Mächte geworden[2]). Nicht neue Götter haben die Hellenen also gebildet, als sie ihrem eigenen Leben einen sittlicheren, geistigeren Inhalt gaben: sie haben nur die Kunst meisterhaft gehandhabt den Körper mit Geist zu erfüllen, sinnliche Begriffe geistig umzugestalten. Und wenn das Christentum noch heute die Begriffe Finsterniss und Licht als Ausdrücke sittlichen und geistigen Gehalts anwendet, so entspricht das völlig der antiken Anschauung, welche die Finsterniss und das Licht nicht nur in physicalischer sondern auch in sittlicher und geistiger Bedeutung gefasst hat.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so haben wir ein Recht als die charakteristische Glaubensform des Hellenentums die Trinität zu bezeichnen. Denn ist der Himmel, der himmlische Vater, die höchste Potenz und zusammenfassende Einheit aller göttlichen Erscheinungen, so sind seine Emanationen oder mythologisch gesprochen seine Söhne der Sonnengott und der Gott des Dunkels. Um diese drei Begriffe

[1]) Feuerbach Wesen d. Rel. 21; Lazarus Steinthal ZtVölkerps 1, 47; Pfleiderer [2] 2, 36.

[2]) Ein solcher Standpunkt, den die Rationalisten in der Mythenerklärung als den auch für die Entstehung des Götterglaubens massgebenden betrachtet wissen wollen (zB Lehrs pop. Aufs. [1] 98: Sonne), ist immer erst das Produkt einer langen histor. Entwicklung.

— Himmel Dunkel und Licht — dreht sich das gesamte himmlische Leben. Im Angesichte des Himmels selbst, im Innern seiner mächtigen Wölbung erscheinen, wandeln und bewegen sich jene beiden gegensätzlichen Mächte, jene beiden grundverschiedenen Brüder, deren wunderbar zwiespältiges Wesen sich in Tausenden von Mythen und Sagen ausgeprägt findet.

Die hohe sittliche Energie welche den hellenischen Götterglauben beherrscht, hat die einzelnen Götterbegriffe, wie schon angedeutet, erfasst, durchgeistigt, vertieft. Und so wird der Himmelsgott aus der rein sinnlich gefassten Wölbung, wie sie den gesamten Kosmos schirmend umschliesst, zum Allvater, zum Erhalter und Schützer der Welt, der in dem Lichtgotte und Dunkelgotte Söhne erzeugt, die Emanationen seiner selbst und theilhaftig seines Wesens, ihn und seinen Willen offenbaren. Von diesen beiden Söhnen schlägt der eine, der Dunkelgott, einen höchst originalen Entwicklungsgang ein: es spaltet sich nemlich der Dunkelbegriff nach seiner schädigenden und nach seiner fördernden Seite. Alle die Unholde, Teufel, Drachen und Ungeheuer mancherlei Art, wie wir sie in der griechischen und in jeder Mythologie finden, sind dem Dunkelbegriff entsprossen, mag der letztere nun mehr nach der unheimlichen Spukgestalt der Nacht, nach der Riesenform des finstern Wolkendunkels, nach der zerschmetternden Kraft des brausenden Orkans oder endlich nach der lebenvernichtenden Wirkung der winterlichen Regenströme aufgefasst sein[1]). In seiner fördernden Seite dagegen gestaltet sich der Gott des Dunkels zum Gotte der Luft, zu dem göttlichen Lebensprinzip welches reinigend die ganze Welt durchzieht und an dem der Mensch selbst in seiner Psyche theil hat. Denn das muss hier aufs bestimmteste betont werden, dass der Seelenglaube und der aus ihm sich entwickelnde Unsterblichkeitsglaube erst aus dem Begriff des vergöttlichten Dunkelprinzips entstanden ist. Denn je absoluter dieser Begriff des den gesamten Kosmos erfüllenden, allem Leben zu Grunde liegenden Aër erkannt und verstanden wurde, desto allgemeiner mussten fortan alle Lebewesen an ihm theil nehmen, wie sie ja thatsächlich in ihm wurzeln. Dieser Animismus, der in hohem Grade die spätern Phasen mythologischer und religiöser Entwicklung beherrscht, ist nichts primäres: der grosse Quell aus dem er seine Nahrung schöpft ist das göttliche Luftwesen des Dunkelprinzips welches die Welt erfüllt und alles Leben speist trägt und erhält[2]).

---

[1]) Roskoff Gesch. d. Teufels 1, 15ff; 24ff; 62ff; 124ff deutet allerdings den Zusammenhang des feindlichen Weltprinzips mit dem Dunkel an: dasselbe ist aber nur verständlich als das Dunkel schlechthin nach seiner furchtbaren Seite.

[2]) Nach HEMeyer indog. Mythen 1, 210ff geht aller Götterglaube von der Todtenverehrung aus, indem auf den Seelenglauben der Geisterglaube, auf diesen erst der Götterglaube folgt. Vgl. hierfür namentlich Rohde Psyche 1894. Daher

Gestaltet sich so der ursprünglich nur als Dunkel gefasste Gottessohn zu einer die Welt belebenden Macht, so wird der Sonnengott endlich aus dem Kämpfer gegen das Dunkel der eigentliche Träger der irdischen Existenz, der mit jedem Jahre in dem mit neuer Kraft zurückkehrenden Lichte auch von neuem dieses irdische Leben erweckt und aufwärts führt; der in ewigem Ringen bis zum eigenen Verschwinden oder Sterben im Winter seines Amts waltet; in dem allein die Hoffnung auf der Welt Bestand haftet und wurzelt[1]). Zwischen diesen Gottheiten aber waltet als vierte die bald jungfräulich, bald mütterlich aufgefasste Mondgöttin, welche sich gleichfalls aus dem Begriffe des Dunkels gelöst und zu einer selbständigen Persönlichkeit erwachsen ist; die hier mit dem einen dort mit dem andern Bruder zu ehelichem Bunde gepaart sich gleichfalls im Laufe ihrer Entwicklung zu einer reinen geistigen und ideellen Macht gestaltet.

Der klare und einfache Gehalt des hellenischen Glaubens wie wir ihn vorstehend gezeichnet haben ist nun einmal dadurch dem Verständniss entzogen worden, dass, wie schon wiederholt angedeutet wurde, die Götterbegriffe sich nicht nur in den einzelnen Phasen ihrer Entwicklung zu selbständigen Gestalten crystallisirt sondern sich auch in ihren Höhepunkten in wahrhaft künstlerischer und speculativer Weise ausgestaltet haben; sodann aber dadurch, dass fremde Götter sich in das althellenische Göttersystem eingeschoben und dasselbe erweitert haben. Zwar waren diese fremden Götter aus denselben Wurzeln entsprossen, aus denen auch die hellenischen Götter erwachsen sind: aber sie waren selbständig, original entwickelt und waren somit andersgeartet geworden als die hellenischen[2]). So haben sie sich neben die

---

die sg. Daemonologisten (eingeschränkt WSchwartz, vor allem WMannhardt) die unter dem Volke fortlebenden Sagen von Wald- Feld- Wasser- Luft- Hausgeistern nicht (was sie thatsächlich sind) als Nachklänge des eigentlichen Götterglaubens fassen, sondern als eine dem letzteren voraufgegangene Periode des Geisterglaubens. Der Animismus, wie ihn speziell Rohde vertritt, hat Pfleiderer so imponirt, dass derselbe zur Verleugnung seiner ganzen Vergangenheit dadurch gebracht wird. Denn während Pfleiderer in der 1. Aufl. (1869) 2,43ff. vom Himmel als dem Anfange aller religiösen Entwicklung der Indog. ausgeht und diese Ansicht auch JbbfprotTh 1 (1875) 97ff sowie in der 2. Aufl. (1884) 2, 47ff festhält, lässt er in der 3. Aufl. (1896) 114ff; 170ff vom Ahnenculte als einem völlig systemlosen Geisterglauben die religiöse Entwicklung ihren Ausgang nehmen. Schroffes Urteil Usener's über den Animismus 253.

[1]) In den urhellenischen Göttern Zeus Hermes und Apollon kommt diese Trinität des griechischen Glaubens zum Ausdruck.

[2]) Gerade diese Entwicklung aller antiken Religionen aus denselben Grundanschauungen hat die grossartige Übereinstimmung unter ihnen hervorgebracht, sodass Gruppe aO den gesamten antiken Glauben von einem Centrum aus sich hat verbreiten lassen wollen. Im Einzelnen hat derselbe jetzt in dem eben er-

letzteren eingeschoben und so schliesslich den Polytheismus geschaffen, den wir als das charakteristische des hellenischen Götterglaubens anzusehen uns gewöhnt haben. Es giebt zwar Hellenomanen welche die Annahme, die hellenische Culturentwicklung habe sich unter der Einwirkung fremder Elemente vollzogen, geradezu für eine Blasphemie ansehen. Sie ziehen es vor Wunder über Wunder zu statuiren, um nur nicht die Eigenart der Griechen durch von auswärts kommende fremde Volksart tangiren zu lassen. Denn ein Wunder wäre es in der That, wenn die phrygischen, die thrakischen, die tuskischen, die semitischen Stämme, die nachweislich dieselben Strassen gezogen sind wie die Hellenen, dieselben Küsten und Inseln besiedelt haben, wie die Hellenen und überall mit den letzteren in die direkteste und unmittelbarste Berührung getreten sind, keine Spuren dieser Berührung in Griechenland hinterlassen hätten. Nicht darin zeigt sich die Originalität, die Kraft und Genialität des hellenischen Geistes dass er in verwunderlicher Exclusivität fremde Culturelemente von sich fern gehalten hat, sondern darin dass er dieselben zu den seinen gemacht, sie in sein Wesen aufgenommen, in sein Fleisch und Blut hat übergehen lassen[1]).

Zum Schluss ist hier noch ein Wort über den Cult zu sagen. Um die Bedeutung des Cults sich klar zu machen muss man sich der ausserordentlichen Wichtigkeit bewusst werden, welche die Nachahmung für die menschliche Bildung zu allen Zeiten besessen hat. In keiner Zeit aber ist sie sosehr der alles beherrschende Factor für die Ausbildung des Wollens und Denkens, der Sitte und der Lebensform, in keiner Zeit mehr der eigentliche Culturträger als in der Kindheit des einzelnen wie der Menschheit. Denn je weniger der Mensch aus sich selbst zu geben hat, desto unmittelbarer, desto nothwendiger ist all sein Thun auf die Nachahmung hingewiesen. Eine solche Nachahmung haben wir im Culte zu sehen. Denn der Cult ist die mimische Darstellung der himmlischen Vorgänge, die dramatische Aufführung der Götterhandlungen[2]). Der Cult ist demnach nur eine andere Ausdrucks-

---

schienenen Hdb. d. gr. Mythol. 1 (= Hdb. d. klass. AltWiss. V, 2, 1) dieses näher auszuführen begonnen.

[1]) Bekannt ist Curtius' Ansicht zB GrGesch. 1 [4], 43; SBA 1890, 1141ff; dem gegenüber muss man mit Entschiedenheit betonen dass der Grundstock der griech. Götter thatsächlich hellenischen Ursprungs ist.

[2]) Hierauf weist schon Schwartz Urspr. d. Mythol. XVI; und öfter zB ZfVolksk 7, 1ff. Vgl. Pfleiderer 2, 26f; Usener 241. 358; Steinthal u. Lazarus ZfVölkerps 1, 49. Back DBerlin 1883 stellt die Culthandlungen zusammen in denen nachweislich priesterliche Beamte Götter bezw. deren Thun u. Leiden darstellten. Allg. Darwin descent of man 1, 160ff; Wundt Vorl. [2] 415ff; 430ff; Grundz. d. physiol. Psych. 820ff.

form des Mythus selbst. Erfassen den Menschen die von ihm geschauten himmlischen Vorgänge, die Erlebnisse seiner Götter nach seinem ganzen Wesen, so wird eben dieses sein ganzes Wesen in Mitleidenschaft gezogen. Während er dem entsprechend im Mythus den Vorgang ausspricht, ahmt er ihn unwillkürlich in körperlicher Bewegung nach. So gestalten sich die rituellen Handlungen, die Cultgebräuche zu einer möglichst adaequaten Darstellung dessen was der Mensch am Himmel zu erkennen glaubt. Die Opfer, die Wettkämpfe, die Lichtentzündungen, die Fackelläufe, die Regenerzeugungen, die Gewandspinnungen, die Tänze, Gesänge und Festzüge und alle mehr oder weniger geheimnissvollen Gebräuche dienen nur dem einen Zwecke die himmlischen Vorgänge nachahmend darzustellen. Daneben freilich tritt uns häufig der Nebenzweck entgegen durch Vornahme der Culthandlung den entsprechenden himmlischen Vorgang selbst hervorzurufen, die himmlischen Mächte gleichsam ihrerseits zur Nachahmung zu reizen und zu veranlassen. Mythus und Cult gehören demnach eng zusammen: eine Darstellung jenes wird auch diesem — wenigstens nach seinen Hauptmomenten — gerecht zu werden suchen[1]).

[1]) Ich erinnere an den altgerm. leich, der einen Schluss auf die indog. Kunstsitte zulässt. Wie hier Lied und körperliche Bewegung (in Tanz od. Marsch) sich zur untrennbaren Einheit verschmolz (Kögel Gesch. d. D. Litt. 1, 6f), so werden auch die ältesten Culthandlungen den Preis der Götter und ihrer Thaten mit ihrer dramatischen Darstellung verbunden haben.

Allgemeiner Theil.

Erstes Kapitel.

Weltanschauung.

Der antike Götterglaube ist aufs engste mit der antiken Raum- oder Weltanschauung verbunden und bleibt ohne Verständniss der letzteren auch seinerseits durchaus unverständlich. Denn aus der Anschauung, der Auffassung des Gesamtraums, dem Vorstellen vom Weltganzen ist der Götterglaube in organischem Werden herausgewachsen.

Das Bild in welchem dem Auge des Menschen der Gesamtraum entgegentrat ist dasselbe welches noch heute, scheinbar in unwandelbarer Beständigkeit, dem Blicke sich darbietet. Weil der Horizont, dh. die Begrenzungslinie des auf einmal sichtbaren Theils der Erdoberfläche überall kreisrund erscheint, senkt sich in der Meinung des Menschen der Himmel dh. der Luftraum über uns, in weiter überall gleichmässiger Wölbung auf die Erde, während sich diese, wagerecht in geradliniger Fläche sich ausdehnend, als kreisrunde Scheibe in die untere Weite der ungeheuren Himmelshalbkugel einschiebt. Die thatsächliche Existenz einer festgefugten überall gleichmässigen Wölbung des Himmels ist ein Axiom der antiken Weltanschauung gewesen und geblieben: jene Wölbung bildet zugleich die feste äussere Grenze, welche der Erde an jedem Punkte ihres Kreisrunds ein undurchdringliches Herkos entgegensetzt, während sie zugleich auf den Rändern der Erdscheibe ruhend durch sie ihre Stütze und ihren Halt findet[1]).

Bildet sich nun an dem Himmel und an der Erde als den äussersten Grenzen alles Seins die Raumscheidung des Oben und Unten, so vollzieht sich noch eine weitere Scheidung des Gesamtraums

[1]) Buchholz Hom. Real. 1, 3ff; Görlitz PrSagan 1869. Für das Verständniss der Vorstellung entscheidend dass die Himmelswölbung als feststehend betrachtet wurde. Die ganze Erdfläche übersehbar μ 379ff; ε 282; Σ 478ff. Die runde Form der Erdscheibe allg. Annahme Her 4, 36 (Hecat); AristM 2, 5. Veränderlichkeit des Horizonts noch Anaxagoras unbekannt AristM 2, 7; Berger Gesch. d. Erdk. 1, 7ff. Die Erde hat aber bestimmte Grenzen AeschPr 418; 666 etc.; ἀπειρεσίη Υ 58 uä poetisch.

insofern, als die östliche und die westliche Hälfte einander entgegengesetzt werden. Jene erhält durch das Licht — den Aufgang von Sonne, Mond und Sternen — diese durch das Dunkel ihren Charakter. Denn der Westen ist dem Menschen das Reich der Finsterniss, da von hier mit Vorliebe die grossen Wolken- und Regenmassen aufsteigen, wie denn auch hier alle täglichen Lichterscheinungen der Sonne verschwinden und verlöscht werden. Es sind also die östliche wie die westliche Hälfte des Weltraums nicht nur wie zwei entgegengesetzte Raumgebiete, sondern auch wie zwei entgegengesetzte Stoffgebiete erschienen, die dort in den täglichen Sonnen Erzeugnisse des Lichts, hier in nächtlichem und Wolkendunkel Erzeugnisse der Finsterniss heraufsenden. Dieses mächtige Stoffgebiet des Westens wird als Zophos, Erebos bezeichnet. Genauer scheiden sich dann im Laufe der Zeit auf Grund dieser Halbierung des Kosmos die vier Weltgegenden[1]).

Zwischen Himmel und Erde als den äussersten Grenzen alles Seins dehnt sich nun eine ungeheure Kluft, ein Abgrund aus, das Chaos, welches Himmel und Erde für ewig scheidet und auseinander hält. In diesem unermesslichen Raume vollziehen sich alle Wechsel und Wandel des himmlischen Lebens: das Auf- und Niedersteigen der Lichtmächte, die wunderbaren Wandlungen der Wolkenbildung, der ewige Wechsel von Tag und Nacht. In diesem Raume vollbringen die göttlichen Mächte ihre Thaten, aus seiner Höhe herab offenbaren sie sich dem Menschen in immer neuen Formen. So wird dieser Raum zum heiligen Gefilde; der höchste Punkt desselben zum Mittelpunkt alles Raums und aller Zeit: das irdische Temenos oder Templum ist nur ein Abbild dieses himmlischen.[2])

---

[1]) Aristot. ἄνω u. κάτω erste Stelle unter den Raumbezeichnungen; jenes in jeder Bez. das vollkommnere Oὐρ 2, 5; 4, 4; Dox 592, 13; populär ἄνω Himmel (Gottheit), κάτω Erde Oὐρ 4, 1; Dox 466, 17 uö. Diese Begriffe dadurch im popul. Sprachgebrauch verdunkelt, dass sie sich in der Richtung der Ober- und Unterwelt entwickeln AeschCh 124; P 839; SophAn 75; Ai 865. Hom πρὸς ἠῶ τ' ἠέλιόν τε — πρὸς ζόφον Völcker Hom. Geogr. 40ff; daher ϑ 29; α 23f; ν 240f; M 239f. Die Verschiebung dieser Orientierung von O. u. W. nach N. u. S. (Strabo; JHVoss) ist spät. Ζόφος, ἔρεβος Bez. zum W. u. zur Unterwelt, letztere aber erst übertragen Völcker 40ff; μ 81Sch; γ 335Sch; κ 528; Suid; Et etc. Anschaulich AeschP 365 uä. 4 Weltgegenden ν 240f; Völcker 45f; 75ff.

[2]) Etymol. Zvgl.Spr. 8, 187ff; Rev de ling 30, 86; Gebrauch Jbyc 28; Bacchyl 5,27; AristN 425. 627; Av 193. 1218 vgl. E 769; Alc 17; Eur 451. Ebenso Hsd 116. 123. 700 (814 interpol.) Raum schlechthin Aristφ 4, 1; Plato b. SchHsd 116; PlutJs 57; SextEmp. 149, 2ff; 478, 17ff etc. Schilderungen des Raums AeschP 365; EurPh 1; An 1228; f 123; O 1001ff; 1631; J 1152; E 1349; Hel 44. 605. 866 etc. Bahn des Helios u. der Selene SophAi 845; EurS 990; Wolken u. Winde EurPh 163; Sterne EurE 467; J 1079; insgesamt EurJ 1147ff

Die Sehnsucht des Menschen, das Ziel seiner Wanderungen, den Gegenstand seines Nachdenkens bildeten die Grenzen des Erdrunds. Denn hier wo sich Himmel und Erde verband, hier wo täglich von neuem der Aufstieg der göttlichen Mächte stattfand, hier musste sich ihm das Räthsel alles Daseins lösen, hier musste er in die unmittelbare Berührung mit den Göttern selbst kommen. Diese Grenzen des Erdrunds hat sich der Mensch auf Grund seiner Beobachtungen und Erfahrungen gestaltet und so hat sich von selbst der Begriff des Okeanos gebildet. Denn der Okeanos ist der unmittelbare Ausdruck der Beobachtung dass das himmlische Wasser, wie es in den Wolken verborgen ruht, von allen Punkten des Erdrunds aufzusteigen vermag. Es muss also dieses himmlische Wasser in mächtigem Strome das gesamte Erdrund umsäumen mit der Fähigkeit von jedem Punkte seine Fluthen in die Himmelswölbung heraufzuwälzen. Aber wenn auch der Erfahrung des Menschen entsprechend dieser Strom des himmlischen Wassers das gesamte Erdrund umgiebt: der eigentliche Ausgangspunkt, der Urquell desselben bleibt der Westen und hier ist denn auch der Okeanos als Persönlichkeit fixiert. Und wie dieses himmlische Wasser der Quell alles irdischen Wassers, da alle Flüsse und Bäche immer wieder aus seinen unerschöpflichen Strömen von neuem genährt und gespeist werden, so ist der Okeanos zum Urquell der Dinge geworden. An diesem unversieglichen Wunderstrome des Himmels hat sich der Begriff des Meers, des Stroms gebildet: ihn haben die Stämme, nachdem sie sesshaft geworden auf den jedesmaligen Hauptlandesstrom übertragen. Daher alle grossen Ströme sich so deutlich den alten Himmelscharakter bewahrt haben und alle Flüsse und Quellen in tausendfachen Beziehungen mit dem himmlischen Wasser als dem Urquell alles Nasses verknüpft sind.[1])

Neben Okeanos treten nun noch andere Gestalten auf, die durchaus originalen Gepräges, dieselbe Vorstellung selbständig zum Ausdruck

ua. Vgl. Usener 190ff; Nissen Templ. 1f. Der Raum ausgedehnt SophOC 147; EurE 59; O 322; f 935; tief Pd 162; Bacchyl 3, 5. 85; 9, 34; SophOC 845; EurM 1297; f 968; daher hier die Paläste der Götter gedacht EurHel 606. 617; Str 295; PdN 10, 88; J 4, 60; 7, 45; P 2, 33; EurHer 910; AristP 195ff.

[1]) Etymol. ZvglSpr 27,477; Hom Grenzstrom d. Erde Y 7 uo; daher ἀψόρροος Σ 399; 607; Ξ 200 mit d. Erdgrenzen verbunden; daher Sonne u. Gestirne aus ihm aufsteigen u. in ihn untergehen, Winde von ihm kommen. HsdSc 314; Her 4, 8; Bacchyl 9, 39. Richtig Ploix RevArch 1877, 1, 47ff; AristM 1, 9; annähernd SchArat 26. Als Urquell alles Süsswassers Ξ 246 γένεσις πάντεσσι τέτυκται, daher Hsd 337ff alle Flüsse (vom Wolkenstrom übertr. Bergk Jbb 81, 391) u. d. Okeaniden von ihm stammend (διιπετεῖς, διιτρεφεῖς); daher EustB 821 = πᾶν ὕδωρ; Pd 326; Hsd 347Sch. Folgerichtig AristN 270. 277 die Regenwolken Töchter; Hes ὠκεανοῦ πόρον τὸν ἀέρα; SchTheocr 2, 163 = δύσις. Im W. παγαὶ ἁγνορύτων ποταμῶν AeschPr 436; EurM 410; vgl. AeschPr 281; 284ff etc.

bringen. Dahin gehört zunächst Atlas, in dem die Wolken als Gebirgsmassen erscheinen, welche ihrerseits das Wasser in sich bergen. Hat Atlas ursprünglich gleich dem Okeanos das gesamte Erdrund umfasst, so ist auch er später wieder im Westen fixiert und damit er selbst zu einer innern Unmöglichkeit geworden. Denn nur in der Auffassung der das gesamte Erdrund umfassenden Wolkenberge, auf denen dann die Himmelskuppel ruhend gedacht ist, hat Atlas Sinn: die Fixierung an einen einzelnen Punkt zeigt dass den Spätern der Gedanke, der ursprünglich zur Bildung der Atlasgestalt geführt hatte, völlig verloren gegangen war[1]).

Andere ähnliche Bildungen mögen hier nur kurz erwähnt werden. So vereinigt sich in der Styx der Gedanke der Wolkenberge und des Wolkenstroms: ihr hochaltertümliches Wesen als Grenzstrom tritt aber namentlich in der uralten Schwurformel hervor, in welcher die Styx als die Weltgrenze, als die letzte Scheidelinie alles Lebens und Seins erscheint. Weiter ist auch der Acheloos nur ein anderer Name des Okeanos selbst, der auch seinerseits wieder vom Himmel auf den Hauptstrom des Landes übertragen ist; wie auch Acheron gleichfalls zunächst jenen im Westen fixierten Urquell aller Gewässer bezeichnet, der dann speziell der Unterwelt zugewiesen ist. Und auch Triton und andere Namen gelten offenbar zunächst dem Himmelsstrome, um später auf die Erde herabgezogen und verschiedentlich localisirt zu werden. Alle diese Bildungen haben wir als die selbständigen Schöpfungen der Phantasie anzusehen die in verschiedenen Landschaften und von verschiedenen Standpunkten aus gebildet gleichberechtigt neben einander hergegangen sind, um sich schliesslich in einander zu schieben und möglichst auszugleichen. Sie sind alle Versionen des einen Okeanosbegriffs, des irdisch-himmlischen Wolkenstroms, des Urquells aller himmlischen und irdischen Gewässer[2]).

---

[1]) Bestimmend α 52: die κίονες αἳ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν die Wolkenberge welche die Erde und damit zugleich die Enden des sich herabsenkenden Himmels ringsherum fassen. Peripherie der Erdscheibe höher als das Centrum Plato Phaed 58ff; Dox 563, 26f. Durch die Fixierung des Atlas bezw. der κίονες an einen Punkt im W. Hsd 517ff; AeschPr 348, 429 die Vorstellung innerlich unhaltbar. Ibyc 58 noch κίονες; Aesch κίων; EurHi 746f; J 1f; P 5, 11, 5; 18, 4. Daher jetzt mit einzelnen mächtigen Centralgebirgen identifizirt Her 4, 184; PdP 4, 289 (1, 19f); vWilamowitz Her. 1, 97; Wernicke RE 2, 2127f. Gleicher Bedeutung Ogygium Str 299; Ogenium Hes; Rhipaeen ua.

[2]) Styx: Schwurformel O 37; ε 184; H 1, 85; ihre Charakteristik Hsd 775ff; 786f erinnert an Atlas; = dem Okeanos der Grenzstrom des W., als solcher ὅρκος = ἕρκος Buttmann Lex 2, 53; Hsd 793ff, Στυγία ἄχλυς AeschP 668. Okeanos die segenreiche, Styx die vernichtende Seite des himmlischen Wassers Ξ 271; H 5, 259; Hsd 795ff; Serv 6, 134, 324, 565. Verbindung u. Ausgleich mit Okeanos Hsd 790, 770; EurHi 121. Localisirung Her 6, 74; P 8, 17, 6—18, 6.

Dieser Kreisstrom nun aber, wie er im Glauben des Menschen an den Grenzen der Erdscheibe wie des Himmelsrunds fluthet, wird noch nach einer andern Richtung bedeutsam: mit ihm ist das Leben und Wandern der Götter unmittelbar verbunden. Denn indem der Mensch Sonnen und Wolken in der Ferne aufsteigen sieht, fallen ihm, da ihm jeder Maassstab für die Schätzung der Entfernungen fehlt, unwillkürlich die Endpunkte der Wanderungen der Sonnen- wie der Wolkenmassen zusammen: die Sonnen tauchen ihm aus dem Wolkenstrom auf um in ihn auf der entgegengesetzten Seite des Erdrunds wieder niederzutauchen. Erhebt sich die Sonne plötzlich im Osten, so ist sie bis dahin eben im Okeanos verborgen gewesen; verschwindet sie plötzlich im Westen, so taucht sie eben in die Tiefe des Okeanos ein, um sich in seinen Fluthen zu verbergen[1]). Diese Endpunkte der Wanderungen der Himmelsmächte haben nun für den Glauben, die gestaltende Phantasie des Menschen einen ausserordentlichen Reiz gehabt und es treten uns die verschiedensten Auffassungen nach dieser Richtung hin entgegen. Entweder tauchen die Lichtmächte — denn diese kommen hierfür zunächst in Betracht — in den Okeanos selbst ein, in dem sie sich baden, in dessen Tiefe sie wohnen; oder sie haben an seinen Ufern Höhlen und Schluchten in denen sie sich verbergen und verstecken; oder sie steigen unweit der Okeanosufer selbst in den Schooss der Mutter Erde herab, aus dem sie mit jedem Tage neu geboren werden.

Die thatsächlichen Erfahrungen nun welche der Hellene im Verlaufe seiner Wanderzüge sich aneignete, haben auf seine Anschauungen von den Weltenden in vielfachen Beziehungen eingewirkt. Für lange Zeiten sind die Westküsten Griechenlands thatsächlich die Grenzen der Welt geblieben: das Meer war nur der Übergang zum Okeanos selbst[2]). Eine Fülle von Überlieferungen, von Sagen und Cultgebräuchen haftet an diesen Theilen des griechischen Landes und giebt Kunde davon, wie sinnlich plastisch sich der Grieche die Beziehungen seiner

---

Als Horcus od. Orcus mit besonderer Bez. auf die Unterwelt (Hsd 787ff; Apd. 1, 9) in die lat. Spr. Acheloos Acheron Triton Bergk Jbb 81, 289ff; 377ff; Wentzel RE 1, 214ff; Stoll ML 1, 9ff. Mythische Elemente enthalten alle Ströme: Eridanos Choeril 4; Phasis PdJ 2, 41f; Ledon Plin 5, 31 (Leton Ath 2, 84; vWilamowitz Her 2², 46). Vgl. Aesch 192; Str 836; EurHi 742ff; Cratin 178 etc.

[1]) Gestirne E 6 (ausgenommen der grosse Bär Σ 489; ε 275), Sonne Θ 485; Eos T 1; Mond H 32, 7 tauchen aus dem Okeanos auf; allg. Eust E 5f. Daher γ 1; Aesch 192; ausgeschmückt Mimn 11f; EurAl 590ff; f 771; an der äussersten Weltgrenze die Sonne zischend ins Meer tauchend Str 138. Höhlen in denen sich die Götter verbergen Usener RhM 23, 340; Rohde Psyche 104ff.

[2]) Okeanos u. Meer unterschieden μ 1f; Hsd 695f; Cypria 6; daher dieses ἀτρύγετος, jener γένεσις πάντεσσιν. Da aber das Meer an den Okeanos grenzt λ 1. 13 uö, so können beide Begriffe leicht in einander übergehen.

Götter zur Erde dachte und gestaltete[1]). Und wie ihm die Bekanntschaft des Meers den Begriff der Insel, des Eilands vermittelt hat, so hat er diesen Begriff auch auf den Okeanos übertragen und ihn in Beziehung zu den Wohn- und Ruhestätten seiner Götter gebracht. Es ist nun nicht mehr die Tiefe des Okeanos selbst, es sind nicht mehr Höhlen und Schluchten in denen sich die Lichtmächte zeitweilig verbergen: sie wohnen fortan auf einsam gelegenen versteckten Inseln im Okeanos. Die griechische Mythologie kennt eine lange Reihe dieser Inseln als Aufenthaltsorte der göttlichen Mächte, die der Zusammensteller der Odysseelieder zu einem kunstvollen Gemälde an einander gereiht hat. Thatsächlich sind alle jene Inseln und Länder nichts anderes als die mannigfachen Ausdrücke eines und desselben Gedankens. Von verschiedenen Stämmen und Landschaften aus geschaut und gebildet; von einzelnen begeisterten Sängern dichterisch geschaffen und gestaltet, sind sie rein mythische Gebilde, wenn dieselben auch später auf Grund der thatsächlichen Erfahrungen mit manchen Einzelzügen fremder Inseln und Länder bereichert und ausgeschmückt sind. Die im Westen niedertauchenden, dort ausruhenden Lichtmächte — der Sonnengott wie die Mondgöttin — bedurften ebenso fester Heimstätten, wie der Dunkelgott selbst für sein Reich einen Mittelpunkt nöthig hatte: das hat der schöpferischen Phantasie genügt sie zu schaffen[2]).

Auf diese mythischen Inseln und Länder hier näher einzugehen schliesst sich aus: nur die wichtigeren seien mit wenigen Worten gezeichnet. Und da verdient zunächst Erytheia, welches sich deutlich als Sonneneiland characterisirt, Erwähnung. Erytheia ist eben der Ausdruck jenes Bildes, welches die Sonne im Abendrothschein im westlichen Dunkel versinken lässt: für den Glauben steht es fest dass nun der Sonnengott in das Reich des Dunkels eindringt, die beiden feind-

[1]) Das Lokal der Unterwelt κ 540ff entspricht der Landschaft Thesprotien OMüller Proll 362ff; Her 5, 92; P 1, 17, 5. Die πέτρη Λευκάς ω 11 die Insel Leukadia Anacr 19; EurK 166; An 533ff; Hf 1148; vWilamowitz Hom. Unt. 73A. Der Herabsturz des Kephalos Str 461; der Sappho Phot Λευκάτης; im Culte des Apoll Str 452 die Nachahmung des Vorgangs wonach sich Sonne und Mond ins Meer zu stürzen scheinen. Verallgemeinert Anacr 19; verflüchtigt Hes Λευκάδος; Eustω 11. Hades als Aidoneus König der Molosser Philoch 46; P 1, 17, 4; des Geryoneus (= Hades) Reich hier Hec 349; Suid λαρινοί; AelNA 12, 11; AristAv 465Sch; ArrAn 2, 16. Ebenso des Helios Rinderheerden hier Her 9, 93; Conon 30. Daher EurAl 591. Scheria in Kerkyra gesucht; Ithaka EdMeyer Herm 30, 269. Ähnlich im Pelop. Pylos Eingang zur Unterwelt Bursian Geogr. 2, 176ff 279f 306f; vWilamowitz Her 2, 99A; daher hier Kampf des Sonnenheros Herakles mit dem Dunkelgott E 397ff; Nachhall PdO 9, 29ff. H 3 hier die Ställe der Rinder Apolls.

[2]) Material namentlich Völcker Hom. Geogr. 1830; Myth. Geogr. 1. 1832. Strabo giebt nach dieser Richtung hin nur einen Commentar zu Homer.

lichen Mächte des Lichts und der Finsterniss mit einander ringen. Die Thatsache dass man Erytheia an den verschiedensten Punkten des Westens wiederfinden zu können gemeint hat, zeigt, dass dieses Land von Haus aus ein rein von der Phantasie geschaffenes Gebilde gewesen ist.[1]) Einen ähnlichen Charakter trägt Aia, das Reich des Dunkelgotts und der Mondgöttin: auch in dieses dringt wieder der Sonnengott ein um mit ihm zu kämpfen und zu ringen. Und wenn auch die mythische Landschaft Aia die nur im Westen ihren Platz hat sich später durch Zusammenbringen mit der Argonautensage verschoben hat, so kann doch an der ursprünglichen Bedeutung derselben kein Zweifel sein. Und in gleicher Weise sind auch Aeolia, Ogygia, Thrinakia ua nur als verschiedene Namen jenes mythischen Gebiets zu fassen, welches der Glaube für seine Götter im Westen gesucht und geschaffen hat. Es sind immer dieselben Anschauungen, die uns in wechselnden Formen entgegentreten und die nur darin die eine von der andern sich unterscheiden, dass bald der Gott des Dunkels, bald der Sonnengott, bald die Mondgöttin der Insel oder Landschaft die bestimmende Signatur giebt[2]). Und auch die erst später hervortretenden Bildungen einer Atlantis, einer Meropis ua wiederholen nur denselben Gedanken, wenn auch in willkürlicheren und phantastischeren Formen: wir dürfen annehmen, dass wir es auch bei ihnen mit alten vom Volke getragenen Sagen zu thun haben, die dann freilich durch Plato ua willkürlich ausgestaltet sind[3]).

Alle mythischen Länder, welche als Ruhe- und Heimstätten der

---

[1]) Erytheia Hsd 287 ff rein mythisch St.; schon Stesich 5; Hecat 349 localisirt in Tartessus bezw. Epirotische Küste und diese beiden Punkte bleiben die Hauptträger der Sage: Tartessus Her 4, 8; Str 169f; 148; Apd 2, 106 ff; Plin 4, 120; Epirus Her 9, 93; Conon 30; Scyl 26; Land der Aenianen Aristθαυμ 133 äusserstes Westmeer Plin 4, 120; EustDionP 558. Allg. Ath 11, 38f; Voigt M L 1, 1634; Gerhard AV 2, 60 ff. Eine ähnliche Bedeutung wird Phlegra gehabt haben vWilamowitz Her 2, 245.

[2]) Aia Escher RE 1, 919f; die Deutung als OInsel PdP 4, 203 ff; Her 1, 2; 7, 193; Eumel 2; Str 46f nicht ursprünglich. Aiolia Völcker 113 ff; localisirt Str 275 f; ähnlicher Bedeutung die Sireneninsel μ 166. Ogygia ZvglSpr 27, 477 ff „rings verborgen", völlig phantastische Lage Völcker 104f, 120 ff. Thrinakia μ 351 ἐρήμη beherbergt nur die Sonnenheerden λ 108; μ 127 ff, hat weder mit Sicilien noch mit dem Peloponnes (vWilamowitz Hom. Unt. 168 f) etwas zu thun; Name zweifelhaft trotz Brugmann IndF 3, 259 ff. Wohnstätten der Graeen Hsd 290 ff; Gorgonen AeschPr 793; Hesperiden ua schweben gleichfalls völlig in der Luft.

[3]) Atlantis Berger RE 2, 2116f; Meropis Theop 76; Stoll ML 2, 2840f; von Rohde Gr. Rom. 197. 204 ff fälschlich als willkürliche Fictionen Platos bezw. eines Romanschriftstellers gefasst. Auch Nysa Name des myth. WLandes Z 133 EustSch; H 5, 17; 24, 8; 26, 5 (Dd 3, 69f); Dd 3, 68; 4, 2; Ap 2, 1211 Sch; später fast unzählige Localisationen mit Festhaltung der myth. Elemente zB Str 649.

Götter bezeichnet werden, gehören nun dem Westen an, dem gegenüber der Osten, obgleich er von Haus aus durch die Verbindung mit dem Lichte eine besondere Heiligkeit erhält, fast völlig zurücktritt. Gerade das Zusammentreffen der Lichtmächte mit dem Dunkel, welches der auf sein Schauen gegründete Glaube im Westen sich dachte, hat diesem die ganz überwiegende Beachtung erweckt. Im Westen hat demnach der Gott des Dunkels sein Reich und seine Wohnstätte; im Westen der Sonnengott seine Ruhestätte; im Westen endlich die Mondgöttin ihre Höhle, ihren Palast, ihre einsame Insel. Am Morgen aber macht sich der Sonnengott von seiner westlichen Ruhestatt auf, um auf dem Weltenstrome zum östlichen Aufstieg heimzukehren[1]).

Alle diese mythischen Länder des fernsten Westens aber hat sich die gläubige Phantasie als Gebiete der üppigsten Fruchtbarkeit ausgemalt, da sie unter der unmittelbaren segensreichen Einwirkung der Götter selbst standen. Und wie das ganze Wandern und Streben der Lichtgötter gleichsam nur das eine Ziel verfolgt in den Westen zu gelangen, zu ihrer eigentlichen Heimath und Ruhestatt, so hat der Glaube jenem mythischen Wunderlande selbst zugleich den Namen Wanderland Elysion gegeben. Und er hat nicht minder unter dem Namen Inseln der Seligen dh. der Götter jene Inseln und Länder nach ihrer allgemeinen Charakteristik als Gebiet der göttlichen Mächte hervorgehoben[2]).

Mit diesen mythischen Ländern hängen nun die mythischen Völker eng zusammen. Fassen wir hier zunächst die Aethiopen, Kyklopen, Arimaspen zusammen, so zweifle ich nicht dass wir es bei ihnen von Haus aus mit den in der Vielheit gefassten Sonnengöttern selbst zu thun haben. Brachte dem Glauben in seiner ältesten Form jeder Tag eine neue Sonne, so musste es ein ganzes Volk von Sonnen geben, welches im Osten wohnte und jeden Morgen einen der Ihren aussandte. Es musste aber zugleich auch der Westen ein solches Volk von Sonnen bergen, da ja an jedem Tage ein neuer Sonnenheld hierher wanderte,

---

[1]) Die hohe Bedeutung des W. namentlich in den Nekyien λ, ω; Hsd 732ff; vgl. Her 4, 191; AeschPr 792ff; Soph 655; vWilamowitz Her. 2, 94ff; EdMeyer 2, 75; Dieterich Nekyia 19ff. Fahrt des Helios von W. um die nördl. Hemisphäre nach O. AristM 2, 1; Ath. 11, 38f. Der O. γ 1; Eur 771. 775; Aesch 192 zweifelhaft; OvHer 9, 16 Solis utramque domum. Lykien Lichtland Usener 202ff.

[2]) Fruchtbarkeit: Gärten der Götter Pherec 33a; AristN 271ff; Soph 298a (Zeus); 655 (Apoll); Hsd 215ff. 335 (Hesperiden). Elysion δ 561ff nur für Götter und göttergleiche Ap 4, 814Sch; Apd 3, 39; allg. Eustδ 563; localisirt Str 150. Μακάρων (der Götter) νῆσος od. νῆσοι HsdE 156ff; PdO 2, 68ff; localisirt Str 5; Her 3, 26 (Oasen). Vgl. Ath 7, 48 (Helios); Plato Symp 7; Apd 3, 111; EurHel 1677 (Helden) etc. Verbindung mit Okeanos TzL 1204. Später = εὐσεβεῖς u. auf das Jenseits bezogen AristV 639; Et; Serv 5, 735 etc. Vgl. Rohde Psyche 63ff; Lewy Jbb 145, 177ff.

sodass sich im Laufe der Zeit ein ganzes Volk von Sonnen hier versammeln musste. Sind die Aethiopen die Brandgesichter, so sind die Kyklopen die Rundaugen: zwei verschiedene Ausdrücke für das Sonnengesicht oder Sonnenauge. Und auch die einäugigen Arimaspen werden ebenso zu verstehen sein. Natürlich ist auch hier die spätere Deutung beflissen gewesen, diese Völker, namentlich die Aethiopen mit historischen Völkerschaften in Zusammenhang zu bringen und möglichst zu identifiziren[1]).

Den Sonnenvölkern treten die Dunkelvölker gegenüber, von denen namentlich die Kimmerier und die Phaeaken zu nennen sind. Die Verbindung jener mit dem Okeanos, dem fernen Westen, ihre Charakteristik als der in ewige Finsterniss verhüllten lassen sie deutlich als Dunkelgestalten erkennen. Sind aber die Kimmerier mit absoluter Finsterniss verbunden, so tritt uns in den Phaeaken eine mildere Auffassung entgegen; doch erscheint auch in ihnen sehr bestimmt das Dunkle und Schleierhafte ihres Wesens. Trägt der Gott des Dunkels, wie wir noch sehen werden, den Ansatz zur Vielheit in sich selbst, so haben wir wohl auch in den Kimmeriern und Phaeaken eben diese Beziehung auf die Vielheit des Dunkels selbst zu erkennen. Später hat man auch ihre Namen mit historischen Völkern in Verbindung zu bringen gesucht[2]).

---

[1]) Aethiopen A 423; Ψ 205; α 22f im äussersten O. u. W.; Mimn 12 nur im O.; AeschPr 808 gemeint. EustDion P 558. 218 auf Erytheia u. μακρόβιοι, Her 3, 17. Scheinbar histor. Anklänge δ 84 (Str 2. 3. 30ff), für die ursprüngliche Auffassung gleichgültig. Nach Pietschmann RE 1, 1095ff nur die histor. Aethiopen Anlass der Vorstellung. Kyklopen (WGrimm ABA 1857; Roscher ML 2, 1676ff) Volk η 206; ι 275; Reichtum des Landes ι 105ff; 130ff: Rundauge ι 375ff uö; Hsd 144. Über die Hesiodischen Kap. 4. Arimaspen AeschPr 804ff einäugig, nahe der Unterwelt; Her 3, 116. 4, 13 in Anknüpfung an den Wundermann Aristeas. Danach TzCh 7, 689; P 1, 24, 6; Plin 7, 10f. Mit den Hyperboreern zusammenhängend St Ὑπερβ; 'Αριμ; SchCallim 4, 291 etc. Localisirt Str. 507; EustDion P 31. Wernicke RE 2, 826f lässt die Vorstellung aus dem Golde des Skythenlands sich entwickeln.

[2]) Kimmerier λ 13ff, schon ganz im Gebiet des Dunkels, OrphArg 1120ff. Zusammenfassend Schλ 14; AristR 187. Diese rein myth. haben mit den histor. (Callin 3; Her 1, 6. 15 etc.) nichts zu thun, obgleich Str 6. 20. 149. 553 etc identifizirt. Localisirt Str 244; allg. Engelmann ML 2, 1186f. Phaeaken (Welcker RhM 1, 231ff von φαιός schummrig) zff. Geisterhafte Schiffe η 36 ἠέρι κ. νεφέλῃ κεκαλυμμέναι θ 558ff, besonders des Nachts fahrend η 317 ff; ν 28ff 70ff. In der Nähe der Götter ε 35Sch; ζ 8. 204; η 199 (Schη 324); ihre Gärten gleich denen der Hesperiden η 118ff; δ 563ff; Plin 19, 49. Weltenden O. u. W. η 321ff; Geleiter θ 566; η 320 gleich dem Hermes. Scheria myth. WLand, später localisirt Schε 35 etc. Feindschaft der Kyklopen u. Phäaken ζ 4 Gegnerschaft von Licht und Dunkel.

Tragen nun schon die Phaeaken einen mehr lichtfreundlichen Charakter so tritt der letztere noch entschiedener in den Hyperboreern hervor. Hyperboreer sind die jenseits der Berge wohnenden und haben wir früher gesehen, wie der Glaube die Weltgrenze mit den Wolkenbergen umsäumt, so liegt es nahe als die Berge, durch welche Wesen und Name der Hyperboreer bestimmt wird, die Wolkenberge des Westens zu fassen. Und diese Annahme findet darin ihre Bestätigung, dass wir die Rhipaeen, die wir nur als einen andern Namen der Wolkengebirge des Westens aufzufassen haben, mit den Hyperboreern in engster Beziehung finden. Der Sonnengott der Abends in und hinter den den westlichen Horizont säumenden Wolkenbergen verschwindet und so hinter die Berge geht hat den Anlass zur Schöpfung des mythischen Volks der Hyperboreer gegeben, das speziell mit dem Apollculte verknüpft durch diesen seine weitere Ausgestaltung erfahren hat.[1])

Alle die vorstehend betrachteten Inseln, Länder und Völker tragen denselben Charakter: die gläubige Phantasie hat sie geschaffen und gestaltet. Und nicht minder hat sie die eigenen Erfahrungen benutzt um immer von neuem wieder mit der Welt Enden und Grenzen sich zu beschäftigen. Bildete einst die Westküste Griechenlands die Grenze der sichtbaren Welt, so musste sich dieselbe im Laufe der Zeit immer weiter hinausschieben. Und danach mussten sich auch die Sagen vom Leben und Wandern der Götter immer neu modeln und wandeln. Mit der Schritt für Schritt vorwärtsdringenden Weltkenntniss schreiten auch die Sagen hinüber nach Italien und Sicilien; sie heften sich weiter an Spanien, wo die Säulen des Herakles und die Westküste des Landes lange als Weltende gegolten haben; sie ziehen schliesslich auch Brittannien als das äusserste Gebiet der Welterfahrung in ihren Kreis. Aber immer ist diese Grenze der Welt, die für den Wissensdrang von so mächtigem Interesse, zugleich für den Glauben von so unendlicher Bedeutung: und das ist es was ihr in erster Linie die Wichtigkeit giebt, welche sie für das gesamte antike Denken Leben und Empfinden besessen hat[2]).

[1]) Crusius ML 1, 2805ff mit Ahrens = ὑπερφερέτης = περφερέεις Her 4, 33; Curtius Grundz [5] 348 = Leute jenseits der Berge. Mt Ὑπερβέρετος — ταῖος abgeleitet. Verbunden mit den Rhipaeen, ein anderer Name des Wolkengebirgs am Weltende Alcm 58; Aesch 197; SophOC 1248Sch; Str 299; Plin 4, 94. Die ältesten Quellen verbinden die H. consequent mit der ἀποδημία Apolls Alc 2ff und setzen sie ans Weltende PdP 10, 29ff 45 ff (O 3, 16 nicht dagegen). Vgl. Aesch 65; Apd 2, 113; H 7, 29; Bacchyl 3, 59. Völlig mythisch Callim b. StὙπερβ mit den Arimaspen identifizirt; AeschCh 373; Pd 257; Simon 197 etc. Verbindung mit dem N. Her 4, 32ff (4, 13); P 5, 7, 7; Hippocr de aere 19. Die spätere Romandichtung (Rohde 172ff) sieht im Hyperboreerlande ein seliges Jenseits, der alten Anschauung treu. Localisationen u. Ausgestaltungen SchAp; Dd 2, 47; Hes; Cratin 22 etc.

[2]) Kronos zB Hsd E 169 an den Weltenden; Dd 3, 61; 5, 66 W.; Korkyra

So sehen wir unter dem beobachtenden Blicke des Menschen ein beschränktes aber bestimmtes Bild entstehen. Die kreisrunde Erdscheibe von begrenzter wenn auch unbekannter Ausdehnung, rings umfluthet von dem Wolkenstrome, wird überwölbt von der kreisrunden Himmelskuppel, die ihrerseits mit den untersten Rändern auf den Enden der Erdscheibe ruhend lastet. Alle Veränderungen aber, wie sie sich durch Dunkel- und Lichterscheinungen in dem grossen zwischen Erde und Himmel ausgespannten Raume vollziehen, gehen vom Okeanos, von den Enden der Erde und der Welt aus und kehren eben dorthin als der letzten Grenze alles irdischen und göttlichen Daseins zurück. Und dieser westliche Endpunkt wird für den Glauben der bedeutsamste und geheimnissvollste Punkt des Weltganzen, da hier die Ruhe- und Heimstätten seiner Götter sind, die daselbst auf heiligen Gebieten weilen und wirken; und in deren unmittelbare Gemeinschaft dereinst zu gelangen immer noch die Hoffnung des Menschen bleibt — wenn es ihm gelingt wandernd dieses Ende zu erreichen. Die auf- und niedersteigenden Götter sind ihm die Mittler zwischen Himmel und Erde, da sie täglich ihre himmlischen Bahnen wandelnd, täglich aus der Höhe des Himmels sich offenbarend und ihre Gaben der Erde austeilend doch immer wieder zur Erde zurückkehren.

Hiermit ist nun aber das Bild, in dem sich die Welt dem Auge des Menschen darstellt, noch nicht vollendet. Es ist bekannt dass dem Glauben das Vorhandensein eines Jenseits dh eines jenseits des Okeanos gelegenen Schattenreichs feststeht und dieses haben wir noch zu betrachten. Fiel nach ursprünglicher Auffassung Okeanos und Zophos zusammen, so sind doch später beide jeder seinen eigenen Weg gegangen und in dieser Scheidung der Begriffe ist der Zophos immer tiefer in den Westen gedrängt. Gingen die Lichtmächte am oder im Okeanos zur Rast, wo sie doch nothwendig Licht verbreiten mussten, so schien es nöthig, das Reich der Finsterniss selbst weiter über den Okeanos hinauszurücken. Zugleich schien die Himmelswölbung selbst für ihre lastenden unteren Ränder noch eines festen Landstreifens zu bedürfen, namentlich da die ursprüngliche Bedeutung der Atlasvorstellung mehr und mehr dem Bewusstsein entschwand. So hat sich die Vor-

---

Schε 34; St Σχερία; Sicilien Dd 3, 61; Spanien u. Brittannien TzL 1204; SchHsd E 169; Hec 373 etc. In Italien wieder speziell die WKüste Str 243f; 245—48; Her 7, 170; Eust κ 514ff; Hsd b. Sch Ap 3, 311. Sicilien Her 7, 170; Str 279; Dd 4, 79. 85 uö. Tartessus Stesich 5 Fluss; Pherec 33; Her 1, 163; 4, 152 Stadt; Anacr 8. Stets der Begriff des fernsten W. damit verbunden, daher Str 149; 2 etc. Säulen des Herakles Weltende PdO 3, 44; N 3, 21; 4, 69; J 4, 12; ursprünglich wohl ähnlicher Bedeutung wie die Säulen des Atlas Pd 256 und dann Str 139 übertragen. Westküste Spaniens Str 137 Weltende, die Götter hier anwesend 138, die Sonne in ihrer wahren Grösse.

stellung von dem jenseits des Okeanos befindlichen festen Landstreifen gebildet, mit dem Zophos in innere Beziehung tritt.[1]) Aber in wunderbarer Inconsequenz wird dieser «jenseits» befindliche Landstreifen — der für die lastende Himmelskuppel doch nur Sinn hat wenn er das gesamte Erdrund umschliesst — wieder nur in Bezug auf den Westen ausgebildet. Das diesem Punkte so übergewichtlich zugewandte Interesse lässt die Vorstellung vom «Jenseits» sich nur für den Westen ausbilden, während es zugleich mit dem Dunkel zu einem Begriffe verschmilzt. Es wird also dieses Gebiet das eigentliche Reich der Finsterniss. in dem nun alle jene Schreckgestalten hausen, mit denen eine im Furchtbaren schwelgende Einbildungskraft das Grauen der Finsterniss, die Schatten des Todes, die Greuel der Vernichtung verbunden hat.[2])

Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, dass neben der Vorstellung welche das Dunkelreich in den Westen versetzt, eine andere uns entgegentritt, welche dasselbe im Innern der Erde sucht. Und damit beginnt die Speculation sich der Erdtiefe zuzuwenden. Zeigte jeder Blick in Höhlen und Schluchten, dass im Innern der Erde undurchdringliche Finsterniss herrsche, so wurde damit unwillkürlich jenes andere Dunkelgebiet im Westen in Erinnerung gerufen, welches dem Glauben längst als unanfechtbare Thatsache feststand. So tritt neben das Gebiet des Dunkels im Westen ein zweites in der Tiefe der Erde und diese beiden Reiche sind im Laufe der Zeit in der Weise mit einander in Verbindung gebracht, dass jenes westliche Dunkelreich mehr und mehr in die Erdtiefe, in das Innere der Erde hinabgeschoben und erweitert worden ist. Im Westen bleibt auch fernerhin der eigentliche Anfang, der Abstieg in die Tiefe, der Eingang in das Schattenreich: dieses selbst dehnt sich von dort in die Tiefe und in das Innere der Erde aus, sodass es wie eine weite Höhlung erscheint, über welche die Oberfläche der Erde wie das Meer sich als schützende Decke spannt[3]).

---

[1]) Die Worte κ 508ff lassen mit Nitzsch zur Od 3,155 nur die Deutung zu, dass thatsächlich ein Überfahren des Flusses statt hat: der Eingang in den Hades also jenseits des Okeanos, wozu vgl. λ 13ff uaSt. Daher die Frage λ 115f, wenn auch das folgende Interpolation. EurHi 744ff bringt das Ende der Welt deutlich zum Ausdruck: σεμνὸς τέρμων οὐρανοῦ die sich herabsenkende Himmelswölbung.

[2]) Die Nekyien λ und ω reiches Material, das der Hauptsache nach schon in älteren Vorstellungen wurzelt.

[3]) Vorstellung von der Tiefe Jl., vom W. Od. vorherrschend. Vgl. Nitzsch zur Od. 3, XXXII; 154ff; GHoffmann PrKreuznach 1867. Später die Erdtiefe übergewichtlich PdO 2, 59; 14, 20; P 3, 11; N 8, 38; f 137; Tyrt 12, 38; Mimn 2, 13; Solon 24, 8; Theogn 973f; AeschP 229 etc. Flach Syst. d. Hes. Kosmog. viel unhaltbares. Hom überoceanischer Eingang ω 10ff; λ 13ft; daher auch E 375ff; Ψ 71; λ 571 etc. Hsd ein Eingang 732; vor ihm Atlas 746ff; Nacht

Hat sich damit die Speculation der Tiefe der Erde zugewandt, so muss man es als Consequenz ansehen, wenn sie nun auch noch tiefer dringt und entsprechend der Himmelswölbung eine nach unten gerichtete Parallelwölbung construirt, die dem Kosmos den ehernen und undurchdringlichen Abschluss in die Tiefe giebt. So gestaltet sich der Kosmos zu einer ungeheuern Hohlkugel, deren eine Hälfte die Himmelswölbung, deren andere Hälfte die Tartaruswölbung bildet. Diese Gesamtkugel ist aber nur eine scheinbare, da die beiden Hälften jede für sich existieren, die Erdscheibe zwischen beide sich einschiebt und sie auseinander hält. Und während in der obern Hälfte das Licht herrscht — abgesehen vom Wechsel in Tag und Nacht — ist der Tartarus von undurchdringlicher Finsterniss erfüllt. Die innere Beziehung zwischen Schattenreich und Tartarus wird aber in der Weise aufrecht gehalten, dass dasselbe Thor im Westen welches in das Erdinnere zum Hades führt zugleich in die ungeheure Höhlung des Tartarus hinabführt[1]).

Verweilen wir nun noch einen Augenblick bei diesem Dunkelreiche, wie es sich vom Westen immer energischer in die Tiefe geschoben hat, so ist aufs bestimmteste zu betonen, dass es ausschliesslich der Begriff des Dunkels selbst ist welcher dasselbe geschaffen hat. Weil nach älterer Vorstellung die westliche Dunkelmacht deshalb eine Todesmacht ist, weil sie alle Lichterscheinungen des Himmels in ihr Reich zieht und sie ebendaselbst vernichtet oder zum Erlöschen bringt, ist sie die grosse Todesmacht schlechthin geworden, die nun auch die Seelen der Gestorbenen bei sich aufnimmt. Denn die Psyche, der den Körper belebende Hauch ist selbst ein Theil jener grossen Luftmacht wie sie sich aus dem Begriff des Dunkels entwickelt hat und wandert die scheidende Psyche mit den ziehenden Lüften in das grosse Dunkel-

---

u. Tag durch ihn wechselnd 748ff (Inconsequenz da 760f die Sonne nicht hier scheint); von ihm Haus des Hades anfangend 767; Kerberos 769ff; Styx 775ff. Auch Aeschylus kennt nur diesen westlichen Eingang Pr 434f; A 1291; SophOR 178; EurAl 126; Hec 1 etc.; Theogn 427. 709; SchTheocr 13, 22 etc; Localisationen Hermione P 2, 35, 10; Str 373; Trozen P 2, 31, 2; Lerna P 2, 36, 7; 2, 37, 5; Taenaron P 3, 25, 4ff; PdP 4, 44; Str 363; EurHf 23; Athen SophOC 57; 1590ff; AeschE 1007. 1023. 1036; Böotien P 9, 34, 5; Heraclea Pontica SchNicand A 13 etc.

[1]) Die obere und die untere Wölbung gleich ausgedehnt Θ 13ff; Hsd 720ff; aber von einander unabhängig, daher EustE 6. Im Tartarus völlige Finsterniss Θ 478ff; Hsd aO. Dem χάλκεος οὐρανός entspricht χάλκεον ἕρκος Hsd 725f. Die Lichtmächte bleiben auf der Oberfläche der Erde AristM 2, 1. Die Schilderung Hsd 732ff vielfach springend: 733 das westliche Eingangsthor; 741; ω 12; 733 die kuppelartige Wölbung des Gesamtraums des Tartarus, dessen unterster Grund 741; 725. Auf das Ganze bez. 740 χάσμα. Obgleich also 732; 734; 736; 746 spez. der WEingang berücksichtigt wird, springt der Dichter doch 740f. 733 auf den ganzen Tartarus über. Später vielfache Confundierung von Tartarus und Hades.

reich, so kehrt sie nur dorthin zurück wohin sie ihrem Wesen nach gehört. Es ist aber natürlich dass gerade der Umstand, dass das Dunkelreich auch zum Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen geworden ist, ihm die besondere Aufmerksamkeit zugewandt hat, die nun in phantastischen Constructionen und Speculationen den Raum auszugestalten beflissen gewesen ist[1]).

Im Vorstehenden ist die antike Weltanschauung in ihren Grundzügen gezeichnet. Ihre Kenntniss ist notwendig wenn wir den Götterglauben selbst verstehen wollen. Sie ist erschüttert durch neue Speculationen und Entdeckungen die sie in wesentlichen Punkten berichtigt und modifizirt haben. Zunächst nemlich hat der Begriff des Himmels insofern eine Entwicklung erfahren als die bei Homer feststehende Himmelskuppel in eine sich drehende umgestaltet wird. Wenn damit der Tartarus verschwindet, der sich nun zu einem Annex der Unterwelt gestaltet, so wird die Himmelswölbung zu einer Gesammthohlkugel, die in gleichen Abständen die Erde von allen Seiten umschliesst und umkreist. Wenn einst Himmel und Erde als das Oben und Unten die beiden Pole des Kosmos bildeten, so werden sie nun wieder in tieferer und übertragener Bedeutung diese Pole, da fortan die Erde den Mittelpunkt des Kosmos bildet, der nach allen Richtungen hin von dem Himmel umfasst und umkreist wird. So bestimmt aber gerade in dieser ewig gleichmässigen Kreisbewegung des Himmels die philosophische Speculation die Göttlichkeit desselben erkannt hat[2]), so muss doch hervorgehoben werden, dass der Volksglaube heute wie vor Jahrtausenden den höchsten Himmelsgott oben dh in der Höhe der Himmelswölbung sucht. Mit dieser neuen Auffassung des Himmels als einer kreisenden Hohlkugel hängt die Entwicklung des Erdbegriffs zusammen. War sie nach älterem Glauben eine Scheibe von mehr oder weniger grosser Tiefe, so wird sie nun zu einem inmitten der Himmelshohlkugel frei schwebenden Körper, der sich von selbst zur Kugel gestaltet. In dieser ihrer Lage als kleinere von der ungeheuren Himmelskugel umkreiste Kugel bildet sie wie bemerkt den Mittelpunkt des Kosmos. In dem ewigen Kreislaufe göttlicher und natürlicher Mächte erhält sie

---

[1]) Auf die Vorstellung, dass Pd 129f; AristR 143ff; 274; 155ff; 85; 455ff die Gottlosen im Dunkel, die Frommen im Lichte der Sonne wandeln, haben orphische Lehren eingewirkt, nach denen auch die Sonne in die Unterwelt hinabsteigt. Auch werden Tartarus und Hades die geschiedenen Lokale für Gottlose und Fromme; vgl. auch Plat Phaed 62.

[2]) Andeutungen dieser Auffassung Eur 596; AristAv 1182. Bei Aristoteles ist der οὐρανός, so verschieden er das Wort anwendet, stets die den gesamten Kosmos umkreisende Hohlkugel zB οὐρ 1, 9. Obgleich der Erde jetzt thatsächlich τὸ μέσον zukommt, bleibt ihr doch in allgem. wie philosoph. Anschauung der Begriff des κάτω gewahrt.

gerade durch ihre Festigkeit und Unwandelbarkeit die Fähigkeit, der unverrückbare und unerschütterliche Grund und Mittelpunkt zu bleiben[1]).

Endlich aber hat sich im Anschluss hieran auch eine Umgestaltung des Okeanosbegriffs vollzogen. Die Fesstellung der Erde als einer Kugel hat alle bisherigen Annahmen von den Enden der Erde, dem Grenzstrom, dem westlichen Dunkelreiche vollständig über den Haufen geworfen. Der Begriff des Okeanos hat sich jetzt in den des äussern Weltmeers umgestaltet, welches im Atlantischen Ocean noch die Erinnerung an die ursprüngliche Vorstellung bewahrt, während das Dunkelreich fortan seinen ausschliesslichen Platz im Innern der Erde erhält[2]). In dieser Form hat die antike Weltanschauung ihre abschliessende Gestalt erhalten, die für das gesamte Mittelalter entscheidend und bestimmend geblieben ist. Für den antiken Glauben aber sind diese Fortschritte der Wissenschaft ohne Bedeutung geblieben, weil derselbe, als jene Entdeckungen begannen Allgemeingut zu werden, schon völlig erstarrt war, der nur noch als todte Überlieferung von Geschlecht auf Geschlecht verpflanzt und blindlings geglaubt wurde. Der Inhalt dieses Glaubens selbst verdankt seine Entstehung der Zeit, als die Weltanschauung, wie ich sie früher gezeichnet, als unmittelbar geschaute Wahrheit das gesamte Denken des Menschen bestimmte und beherrschte. Die Götter die derselbe täglich mit leiblichen Augen schaute waren unmittelbar mit den Grenzen der Welt verbunden: aus der Weltanschauung selbst ist der gesamte Inhalt des Götterglaubens in organischem Werden hervorgewachsen.

Zweites Kapitel.

Mythogenie.

Ist die Weltanschauung, wie eben bemerkt, die Wurzel aus welcher der Götterglaube der Griechen erwachsen ist, so ist der letztere nicht ein Produkt zufällig gegebener oder willkürlich gesetzter Factoren:

---

[1]) Die Fassung der Erde als Scheibe (Hecat. b. Her 4, 36) hat die Folgerung ihre Dicke bedeutend geringer zu denken als den Durchmesser. Daher Anaximander Dox 559, 22ff cylinderförmig, die Tiefe 1/3 des Durchmessers 579, 12; vgl Arist οὐρ 2, 13. Ähnlich Anaximenes 561, 2; 580, 2; Anaxagoras 562, 5ff; in unendliche Tiefe lässt Xenophanes der Erde Wurzeln hinabgehen Dox 565, 28; Arist οὐρ 2, 14 σχῆμα σφαιροειδὲς weist nach dass die Meinung die Erde μένει (ἐπὶ τοῦ μέσου) fast die gesamte Philosophie beherrscht; die Meinungen von der sich bewegenden Erde Dox 492, 9; 566, 19; 494, 1ff etc ohne Einfluss. Daher Plat Tim 21 ἀκινητοτάτη γῆ; Axioch 12; Phaedo 47. 58; Dox 315, 18; ähnlich 310, 26 βαρύτατος; Arist Οὐρ 3, 7; daher γῆ κινουμένη im Traum Artemid 2, 41 Unglück.

[2]) Schon Herodot verwirft den Okeanos und fasst ihn als das grosse Weltmeer 2, 23; 4, 8. 36; 3, 115 etc; SchArat 26; Str. 5 uo; PhilVAp 6: EustE 6. Vgl. AristM 2, 1. Ἀτλαντικόν τε καὶ ὠκεανός (Arist) Κόσμ 3. Vgl. Berger 1, 25ff.

er ist die nothwendige Consequenz thatsächlich vorhandener Vorbedingungen, die keine andere Folgerung als die gegebene gestatten. Der griechische, ja der antike Götterglaube erscheint demnach wenigstens in seinem Kerne als ein organisches Gebilde, welches erst im Laufe seiner historischen Entwicklung sich dem Verständniss mehr und mehr entzogen hat.

Die Grundlage der Weltanschauung wie des Glaubens bilden Himmel und Erde. Denn wenn bei Homer die Scheidung des Kosmos in Himmel und Erde aus dem Grunde nicht schärfer hervortritt, weil dieselbe schon durch die Annahme der selbständigen Unterwelt wie des Tartarus erweitert ist und weil zugleich der Begriff der Erde schon in die Begriffe Land und Wasser getrennt erscheint, so ist doch an der Grundlage jener Scheidung von Himmel und Erde nicht zu zweifeln. In diesem Verhältniss aber ist der Himmel, als der höhere, der wie eine gewaltige Schutzdecke sich über die Erde spannt, der mächtigere und der entscheidende Factor.[1])

Dem Gesagten entspricht es, dass die Theogonieen durchgehend von der Ehe des Himmels und der Erde ihren Anfang nehmen. In dieser Verbindung der beiden Mächte findet die Thatsache ihren Ausdruck dass die Erde die Mutter alles irdischen Lebens und Daseins ist, wie es sich in Steinen und Pflanzen, in Thieren und Menschen offenbart, wie nicht minder die weitere Thatsache dass der Himmel der grosse Erzeuger ist, von dessen Liebes- und Machterweisungen, wie sie in den mannigfachsten Wechseln aus seiner Höhe zur Erde herniederfluthen, das gesamte irdische Leben abhängig ist. Der Himmel ist der grosse Allvater, da thatsächlich ohne ihn keine Existenz irgend welcher Art möglich ist, während die Erde als die Allmutter unter seiner, des Himmels, zeugerischer Kraft alles was lebt und webt aus sich heraus gebiert.[2]) Und auch darin bleibt sie die grosse Mutter dass sie die täglich wechselnden Licht- und Dunkelerscheinungen aus ihrer Tiefe, aus ihrem Leibe hervorgebiert, die, wenn der Glaube auch

---

[1]) Erde u. Himmel O 36; ε 184; α 54; Ξ 174; φ 387f; PdO 7, 38; AeschP 499; Pr 205; A 560; SophOC 1654f; OR 301; AristEq 156; EurB 1082f; M 57; Hel 906; f 992; 1012; Plat Euth 22; Dox 587, 18 etc. Mit der Erde die Unterwelt verbunden gedacht, daher O 187ff. Drei- u. Viertheilungen Hsd 427; 678ff; 736; 840; 847 etc. Ausdrücke wie Hsd 127; Eur 596; T 884; Orph 90; Empedocl Διὸς τέγεοι δόμοι SBA 1897, 1062ff; scherzhaft AristN 95f uä geben dem Verhältniss des Himmels zur Erde Ausdruck.

[2]) Die Erde als Mutter in unzähligen Wendungen AeschCh 127; Eur 195 etc.; philosoph. Xenophanes Dox 284b; Volksmeinung AristM-1, 8; sehr belehrend H 30. Vaterschaft des Himmels Aesch 41; Eur 488; 836; 890 etc.; philosoph. Aristoteles Dox 336, 12ff; 654, 1ff. τὸ ποιοῦν τὸν αἰθέρα. Kosmolog. Speculation Zeller 1 5 73ff; Lukas Grundbegr. d. Kosmog. 153ff.

deren Wanderungen an die Grenzen der Erde knüpft, doch ihren Ursprung auf den Schooss der Erde zurückführen. So bleibt die Erde also für alle Götterzeugungen die Urmutter, aus welcher der Himmelsvater die Kinder seiner Kraft und seines Wesens in steter Wiederholung erzeugt und zum Leben auf die Oberwelt hervorruft.[1])

So eng nun aber auch Himmel und Erde dem Menschen zusammen gehören, so grundverschieden sind und bleiben sie doch. Überall ist die Erde dem Menschen erreichbar und fassbar: unerreichbar und unfassbar bleibt der Himmel. Bekannt und vertraut ist ihm die Erde — wenn es auch nur das kleine Stück ist was er zu überschauen vermag und was er seine Erde nennt — mächtig und erhaben, ungreifbar und unbegreiflich bleibt der Himmel. Mit der Erde fühlt sich der Mensch eins, indem er mit ihr leidet und jauchzt, ihrer Gaben sich freut und an ihrem Busen sich bettet; von dem Himmel ist er ewig geschieden, da kein Weg und Steg, keine Stufe und kein Mittel zu seiner Höhe hinaufführt[2]). Für alle Zeiten hat sich dieser Gegensatz des Irdischen Fassbaren und Erreichbaren und des Himmlischen Unfassbaren und Unerreichbaren in seiner ganzen Mächtigkeit und Unmittelbarkeit dem menschlichen Gefühle eingeprägt.

Es ist aber betreffs dieses Himmels des ältesten Glaubens zu bemerken, dass er ausschliesslich oder in erster Linie die Wölbung ist welche sich scheinbar wie ein festgefugter Bau über die Erde spannt. Homer characterisirt den Himmel durchaus als die Wölbung selbst, die Nachts mit Sternen besäet scheinbar aus unverwüstlichem Metall geschaffen ist[3]).

Machen wir uns nun die Machtäusserungen dieses Himmels klar, so treffen dieselben in ausschliesslicher Weise und in direktester Linie die Erde und den Menschen auf ihr: sie scheinen allein für die Erde da zu sein, um deren Leben zu erfreuen und zu beschweren, zu bestimmen und zu beherrschen. Der Himmel in seiner Einheit ist es der als die Gottheit schlechthin der Geber aller Gaben ist. Die mannig-

---

[1]) Hsd 44f Stammältern aller Götter; 116ff; Orph 31; Pherec b. DiogL 1, 119 Ζάς u. Χθονίη; Plato Tim 13 (dazu Procl p. 707ff). Gaea älteste Gottheit AristAv 473 etc.

[2]) Hoheit u. Unerreichbarkeit des Himmels zB PdP 10, 27; J 7, 44; f 162; AristP 69; Theogn 869; EurPh 1216; f 688; hierauf baut sich die Fabel AristP u. Av. auf. Vgl PdN 6, 3 uo.

[3]) Daher die ständigen Beiworte Völcker 4f; Hsd ἀστερόεις, εὐρύς; 778f. Vgl. PdP 10, 27; N 6, 4; J 7, 44; AeschSe 338; EurJ 870; Hel 1095; AristP 199 etc. Es scheint, dass der Vorstellung von dem metallenen Himmel die von einem steinernen (Akmon, Akmonides) voraufgegangen ist: Bergk PLG 3, p 68f; Schneider Callim 2, 415f; AnthGr cur. Jacobs 1817 T III p 824; RothZvglSpr 2, 44ff. Vgl. Alcm 111; Callim 147; Antim 35; EustΣ 476; Et Ἄκμονα; AnOx 1, 74 etc.

fachen Erscheinungsformen dieses himmlischen Lebens aber werden — wie schon früher bemerkt — durch einen grossen Gegensatz bestimmt, Dunkel und Licht. Im und am Himmel findet dieser Gegensatz seine Äusserung und seinen Ausgleich. Zeitlich — indem auf den lichten Tag die dunkle Nacht folgt; räumlich — indem die weite Himmelswölbung selbst vom glänzenden lichtgetränkten Aether einerseits, von dunkler Aether verhüllender und Licht verschleiernder Luft- und Wolkenbildung anderseits erfüllt ist. Diesem Gegensatze entsprechend, wie er sich zeitlich und räumlich am Himmel darstellt, hat der Begriff des Himmels selbst eine Entwicklung erfahren, die wir hier noch kurz verfolgen müssen.

So gewiss es nemlich ist dass der Ouranos ursprünglich die eherne Himmelskuppel als solche bezeichnet hat, so sicher ist es zugleich, dass eine populärere Auffassung unter dem Namen auch das Innere dieser Himmelswölbung verstanden hat. Der aufwärts gerichtete Blick scheint, wo sich der Mensch auch befindet, immer gerade die höchste Spitze dieser himmlischen Wölbung zu treffen und eben mit dieser höchsten Spitze pflegt der Beschauer mit besonderer Vorliebe den Namen Ouranos zu verbinden[1]). Aber zugleich dehnt sich der Begriff weiter auf die gesamte innere Wölbung des Himmels aus. Sieht man von der unmittelbar über der Erde befindlichen Region ab, so ist Himmel jetzt der gesamte Raum, wie er sich in ungeheurer Ausdehnung zwischen Himmel und Erde lagert. Und wie dieser Raum für jede aufmerksamere Beobachtung in zwei Stufen zerfällt, deren untere die Region des Aër, deren obere die des Aither umfasst, so hat das gesamte Altertum dieses sowohl in der genauen Sprache der Physiker wie im populären Sprachgebrauche zwar anerkannt und festgehalten, es hat aber zugleich doch diesen zwiefach geschiedenen Raum mit dem einen Worte Ouranos bezeichnet, das somit von der scheinbar ehernen äussersten Wölbung auf die höchste Lichtregion und von dieser weiter auf den lufterfüllten unteren Raum sich ausdehnt. Denn wie zwischen diesen beiden Stufen nirgends eine feste bestimmte Grenze erkennbar ist, so geht auch die Vorstellung von der einen und von der andern in einander über und es ist wieder der umfassende Name Ouranos, der bald nur die höhere Stufe bald beide Stufen der Himmelswölbung umfasst[2]).

---

[1]) Daher οὐρανός Sitz des Zeus bezw. der Götter PdO 1,42; N 10,88: J 7, 45; Soph 759; Eur T 1078; Ph 84; Hec 1100; f 288. Im Olymp sind die Götter zugleich im Himmel ζ 41 ff; Völcker 4 ff. So kommen die Götter οὐρανόθεν A 195; Z 108; η 199; gehen ἀνά-οὐρανόν A 497; T 128; Π 364; vgl Θ 364; Γ 364 ff. Unzählige male οἱ θεοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν, auch Hsd 373 etc.

[2]) Daher Οὐρανός in engster Verbindung mit den Wolken O 20. 192; ε 303; 291 ff; ι 145; Π 297 ff; die Götter in den Wolken E 868; N 523 ff; π 264; υ 104 ff;

Und auch inhaltlich erfährt der Begriff des Himmels bestimmte Modificationen. Mit der Wölbung des Himmels nemlich, die wie die glatte innere Wand einer ehernen Hohlkugel erscheint, ist der Aether selbst auch inhaltlich in die engste Verbindung gebracht worden. Dieser Aether, der wie ein unveränderlicher ewiger Stoff, ein in tiefer Bläue oder in hellem Glanze strahlendes Element das Innere der Wölbung nach allen Seiten, ganz besonders aber wieder die höchste Spitze derselben auszufüllen scheint, ist von dem ehernen Gefüge der Hohlkugel selbst geradezu unzertrennlich. Ist das letztere die äusserste Grenze des Himmels wie des Kosmos, so ist der Aether das Element welches die Wölbung selbst, wenigstens in ihren höheren Theilen, erfüllt. Himmel und Aether erscheinen so wie gesagt als unzertrennlich verbunden und es kann nicht auffallen, dass der Glaube, der in dem Himmel selbst den höchsten Gott erkennt, als sein eigentliches Lebenselement den Aether fasst, in dem der Himmelsgott lebt und mit dem er mehr oder weniger selbst identisch ist. So tritt uns der ursprünglich nur als räumliche Wölbung gefasste personifizirte Himmelsgott erweitert und vertieft als ein Gott des lichten Aethers entgegen, der in steter Reinheit und Klarheit in den höchsten Höhen des Himmels weilt um dieses sein Element des Lichts auf die Erde herabzustrahlen. Zeus selbst ist schon seinem Namen nach der Lichtgott und diese Bezeichnung kann eben nur von dem Aether, dem Lichtmeere, welches in den höchsten Regionen der Himmelswölbung in reiner Bläue fluthet, verstanden werden[1]). Und wie die Dichter in den mannigfachsten Ausdrücken die Verbindung des höchsten Himmelsgottes mit dem Aether feiern, so sind auch die Philosophen einig darin Zeus als Aether zu erklären und diesen letzteren bezw. den Himmel aus dem Element des

H 1, 98; PdN 3, 10; AeschSu 792 ff; SophOC 1082; f 471; EurHel 44; AristAv 776 etc. Anaxagoras Dox 516, 6 ἀήρ u. αἰθήρ; Plat Tim 24; Ξ 288 δι' ἠέρος αἰθέρ' ἵκανεν. Ungenau ο 273; AristAv 187. 551. 995 vgl 1277. 1392. 1394; AeschPr 125. 281. 394; Eur 1034 etc.

[1]) Οὐρανός u. αἰθήρ wesentlich gleich Θ 555; λ 15 ff; H 5, 70; Hsd 382; 761; E 610; AeschSe 401; Pr 125. 1049. 1092; PdO 1, 5 f; SophAn 415. 421; EurRh 530 f; J 84. 1147; ebenso allg. Ξ 258; O 610; ε 50; SophAi 1192; EurM 1297; T 1024; Ph 1092. Doch vgl B 458; P 425; T 351; Π 365. Als Stoffelement welches den Himmel erfüllt Hom weiblich u. δῖα, später männlich daher B 412; Aesch 65a; SophOC 1471; AeschPr 88; AristTh 272; N 264 'Αήρ u. Αἰθήρ personifizirt neben einander. Αἰθήρ spez. Wohnung des Zeus bezw. der Götter; vgl auch EurB 393; f 43; 903; 911; 935; AristN 569; Av 690 etc. Dehnt sich die obere Region gleichsam bis an die Erde aus so ist αἴθρη P 646; Θ 556 dem Sinne nach gleich P 371; Π 300 wozu Sch; PdO 6, 61; oft αἰθήρ Bezeichnung bedeutender Höhe Σ 214. Licht Element des Aethers, daher PdO 7, 68; AeschPr 1092; EurPh 809; JT 29; 1177; Empedocles Dox 334, 1 aus dem Element des Aethers der Himmel entstehend.

Feuers entstehen zu lassen. Hier ist also das Licht und der Glanz das bestimmende Moment für das Wesen des Himmelsgottes, dessen Begriff von der höchsten Schutz- und Schirmdecke des Universums zum Begriffe des diese höchste Himmelswölbung erfüllenden Lichtelements erweitert ist. Und wie noch der christliche Glaube den höchsten Gott Licht und Glanz sein, ihn in ewigem Lichte wohnen und thronen lässt, so unterscheidet sich derselbe hierin in nichts von dem antiken Glauben der gleichfalls den Himmel mit ewigem Aetherglanz erfüllt. Die Mächtigkeit dieses wunderbaren vom Himmel hernieder fluthenden Lichtmeers, welches den Blick des Menschen unwiderstehlich aufwärts zwingt, hat eben bewirkt den höchsten Begriff der Göttlichkeit mit ihm zu verknüpfen[1]).

Aber wie sich der Begriff des Himmels von der Wölbung als solcher zu dem Gesamtinnern derselben entwickelt und erweitert hat, so ist auch der Himmelsgott zugleich zum Gebieter über den gesamten Raum zwischen Himmel und Erde geworden. Es ist jetzt nicht nur das reine Licht des Aethers, welches als sein Element erscheint: es ist zugleich das Dunkel der Luftbildung, des Aër in seinen verschiedenen Erscheinungsformen welches dem höchsten Himmelsgotte gehört, wie er zugleich in dem Wechsel von Tag und Nacht der eine und derselbe bleibt. In dieser Fülle seines Wesens erscheint Zeus schon bei Homer. Und als höchster Himmels-, Licht- und Wolkengott ist er namentlich auch im Besitze der Lichtwaffe, des Blitzstrahls, von der er im Gewitter Gebrauch macht[2]). So sehen wir den höchsten Gott des griechischen Glaubens aus dem sinnlich erfassten, dichterisch verklärten, speculativ vertieften Begriff der Himmelswölbung selbst unmittelbar herauswachsen. Entwickelt sich der Ouranos aus der Himmelswölbung als solcher zu deren Gehalte an Licht und Dunkel, an Aether und Luft- wie Wolkenbildung, so entspricht Zeus jenem darin völlig, indem auch er in gleicher Weise der höchste Gott des Lichts und des Dunkels, des Aither wie des Aër beide gegensätzlichen Begriffe in sich vereinigt.

In dem Begriffe des Himmels liegt die ganze Dogmatik des antiken Glaubens beschlossen. Der Erde als der Empfangenden tritt der Himmel als der Gebende gegenüber. Wie aber die Gaben des Himmels zwei gegensätzliche Prinzipien, Dunkel und Licht dh das Nass und die Gluth,

---

[1]) Pherecydes Dox 654, 7; Empedocles 287, 12ff; AnOx 1, 182, 13; (Arist) κόσμ. 7. Daher Parmenides, Heraclit uA Dox 340b, 4ff οὐρανός πύρινος, dasselbe Anaxagoras 341b, 10ff vom Aether. In den Grundelementen Feuer und Erde Plat Dox 334, 14; Parmenides b. Arist γεν 2, 3 uA tritt also das alte Dogma Himmel u. Erde in philos. Form auf; Pherec Dox 654, 8; Heraclit 323b, 1ff; vgl EurHf 1090; f 836; 1012 etc.

[2]) Diese doppelte Seite des Himmels zu Licht und Dunkel zB Eur 971; 332; 596, wozu Euseb bemerkt ἐν ᾧ ἐναντιότητες φωτός τε καὶ σκότους.

in sich fassen, die zugleich aus seiner Einheit heraus zu selbständigen Persönlichkeiten emporwachsen, so wird er eben mit diesen seinen persönlich gefassten Emanationen zu einer Trinität, in der der Himmelsgott als der Vater die beiden Söhne aus seiner eigensten Wesensfülle heraus zum Dasein und zur Thätigkeit erzeugt[1]).

Wenden wir uns nun dem Entwicklungsgange selbst zu den die beiden Erzeugten des Himmelsgottes — der Dunkelgott und der Sonnengott — genommen haben, so ist es zweifellos, dass der Gegensatz von Dunkel und Licht seinen unmittelbarsten Ausdruck in dem Gegensatze von Tag und Nacht findet. In dem Wechsel des lichten Tags und der dunklen Nacht erscheinen die beiden Mächte in ewigem Wandel gleichsam ringend sich um einander zu wälzen und so wechselweise ihr Wesen zur Erscheinung zu bringen[2]). Und in dieser ihrer Wesensoffenbarung empfängt die Nacht ihr characterisches Gepräge darin dass sie alles sichtbare dem Blicke entzieht, indem sie alles was der Tag aufgedeckt und offenbart hat, mit einem undurchdringlichen Schleier verhüllt. Die Nacht ist es die alles Leben, alle Thätigkeit des Menschen unterbricht, die statt seiner das Raubthier von der Lagerstatt weckt, den im Finstern schleichenden Feind heranlockt und den Menschen zwingt, Schutz vor den Gefahren zu suchen. Und die Nacht ist es zugleich die in ihrem Weben und Schaffen etwas geheimnissvolles und gespenstisches mit sich führt. Selbst ohne jede fassbare Gestalt ist sie nur an ihren Wirkungen erkennbar, die unheimlich wie mit Zauberspuk alle irdischen Dinge verschleiern und verstecken und nichts, auch den verborgensten Winkel nicht verschonen. Selbst unsichtbar dass kein Auge den Ausgangspunkt ihres wunderbaren Wirkens erkennen kann, macht sie auch alles ohne Unterschied unsichtbar, indem sie dasselbe in undurchdringliche und doch nirgends fassbare und greifbare Schleier einhüllt[3]).

---

[1]) Vgl hierzu Welcker 1, 129ff: Himmel und Gottheit von Haus aus gleich.

[2]) Gegensatz von Dunkel und Licht AeschCh 62f; 319; f 5; SophAi 394; Eur 538; vgl. PlatoLeg 5,9; Crit 31; Resp 7, 4; 6, 3; AristΨυχ 2, 7; Mφ 9, 7; Empedocl Dox 516, 10 = πῦρ u. ὕδωρ; Parmen 477, 10 = πῦρ u. γῆ; ähnlich 577, 11 πατέρα φῶς μητέρα σκότος. Populär σκότος als positiver Stoff, obgleich Aristot wiederholt darlegt, dass es nur στέρησις φωτός. Tag u. Nacht κ 190; PdN 7, 3; f 142; AeschP 300f; 365; 377f; A 279; SophOR 198f; f 63; EurRh 615; Ph 543; f 102; 596 uo. Übertragen AeschCh 809; 817; Su 87; 769; A 522; vgl. AeschE 695; f 5; SophAi 672f; 394; E 1365; EurB 425; 457f; Ph 1539f etc. Die Nacht in solchen Gegensätzen stets feindlich.

[3]) Pd 142; AeschPr 24; Parmenides 9. 1 etc. Daher σκότος, νύξ Verborgenheit PdN 7, 13; f 42; AeschCh 51f; f 284; EurO 467f. Das verderbliche der Nacht bzw. des Dunkels SophAn 493f; 700; E 1396; T 596f; EurHf 1159; Hi 106; JT 1025f; f 290; 528; B 486; Rh 571 etc. Daher auch die Spukgestalten, Angst etc. Erzeugnisse der Nacht AeschCh 288f; 523; P 176; Pr 657; E 69ff; f 449;

Ganz anders der Tag. Was auf Erden lebt und webt deckt das aufgehende Licht des Tages weithin auf in Klarheit und Wahrheit. Es ist nichts was sich vor ihm verbergen könnte, dass nicht ein Strahl seines Glanzes dasselbe zu erreichen vermöchte; nichts über das nicht der Tag Macht hätte. Aufrollend die finstern Schatten, welche die Nacht über die Erde gelagert hat, lässt der junge Tag des Himmels Firmament in Licht und Glanz erstrahlen; verjagt die Angst und die Gefahren der Nacht und legt die Erde weithin offen vor dem Blick des Menschen, dass kein jähes Verderben ihn zu erreichen vermag. Und gleich wie alles vegetabilisches Leben trifft der Strahl des neuen Tages auch das animalische mit magischer Gewalt und weckt es zu neuem Schaffen[1]). Geheimnissvoll und versteckt wirkend, hinterlistig und verderblich ist die finstere Nacht; klar und offen, truglos und wohlthätig ist der leuchtende Tag. Und diese Charakterzüge des Tages und der Nacht, wie sie sich der Seele des Menschen von Anfang an eingeprägt haben, sind entscheidend geworden für das Wesen des Dunkelgotts wie des Lichtgotts, von denen jener immer wenn nicht einen geradezu verderblichen so doch verschlagenen, versteckten, hinterlistigen Charakter trägt, während dieser der offene und wahre, der freundliche und zuverlässige ist.

In diesem Wechselverhältniss von Dunkel und Licht, welches dem gläubigen Beschauer als ein nie rastender Kampf der beiden gegensätzlichen Mächte erscheint, tritt die Dunkelmacht in der Vorstellung des Menschen durchaus als die gewaltigere, weil furchtbarere und grausigere auf. In der Personification als Dunkel und Nacht schlechthin steht sie daher nach oder neben Himmel und Erde an der Spitze der Theogonien. Indem es aus dem Chaos, dem als Vacuum gedachten Weltenraume sich erzeugt, erscheint es als der erste und mächtigste Stoff, der den ursprünglich leeren Raum, sei dieser absolut oder nur als Zwischenraum von Himmel und Erde gefasst, füllt[2]). Und diese Auffassung wie

---

298; SophAi 1211; f 508; E 410; EurHf 111; 822; Hec 68ff; 705; JT 42; 150f Übertragen Dunkel u. Nacht Schmerz, Unglück etc. Theogn 460. 664. 671; AeschA 460; E 379; Su 768f; P 536; PdN 7, 61; EurT 204; Ph 727; Arist 565 etc.

[1]) EurJT 1025 (Plut Eì 6); f 528; SophE 17 etc. Schärfer tritt das in Bezug auf die Sonne selbst hervor.

[2]) In Chaos, Gaea nebst Ouranos u. Tartarus Hsd 116ff der Raum nach seinen Hauptscheidungen, daneben Eros als gestaltende Kraft. Aus dem Raume entstehen Licht u. Finsterniss als die beiden Stoffe, aus denen alle kosmischen Erscheinungen gebildet werden. Nyx neben Erebos, Hemera neben Aether trägt der Zeit Rechnung, in der die beiden stofflichen Prinzipien thatsächlich zur Erscheinung kommen. In den 4 Begriffen die 4 Gottesbegriffe gegeben; in Eros ein philos. Begriff hereingebracht, dessen der Glaube nicht bedarf, da er die Gottesbegriffe als Personen fasst, die ihre bewegende Kraft in sich selbst tragen.

sie uns bei Hesiod entgegentritt wird von allen übereinstimmend festgehalten: so verschieden und selbständig das Verhältniss der Raumbegriffe von Himmel und Erde nebst dem Zwischenraum beider, sowie der Stoffbegriffe von Dunkel und Licht zu einander von der theogonischen Dichtung, der philosophischen Speculation, der poetischen Betrachtung aufgefasst wird und nach Lage der Dinge aufgefasst werden kann: immer sind es diese vier Hauptbegriffe um die sich alles Denken dreht und die den vier Hauptgottheiten des Glaubens entsprechen. Und immer ist es der Stoffbegriff des Dunkels der seinen Rang vor demjenigen des Lichts behauptend, sich als das mächtigere weil furchtbarere zur Geltung bringt. In diesen übereinstimmenden theogonischen Auffassungen kommt eben der allgemeine Volksglaube zum Ausdruck, der anderseits zugleich die Gottesbegriffe selbst geschaffen hat: der Götterglaube wie die in den Theogonieen niedergelegte Speculation sind einer und derselben Quelle, der Naturbetrachtung, entsprungen und drücken nur in verschiedenen Formen dieselbe allgemein verbreitete Überzeugung aus. Was dem Glauben Personen, schafft die Speculation zu Prinzipien um: inhaltlich sind Uranus und Gaea, Erebos und Aether keine andern als die bekannten Gottheiten des Himmels und der Erde, des Dunkels und des Lichts[1]).

Bei Homer erscheint, wie wir gesehen haben, die Finsterniss als ein grosses im Westen befindliches Raumgebiet, welches als Erebos, als Zophos, als Schattenreich nicht nur blos negativ die Vernichtung alles hier verlöschenden und vergehenden Lichts ist, sondern auch positiv die Einzelerscheinungen der Finsterniss beherbergt, gebiert und aussendet. Aus dieser ihrer Geburts- und Heimstätte heraus wandelt vor allem die Nacht selbst hervor, um die gesamte sichtbare Welt, zunächst das weite Luftgebiet, das Chaos, sodann aber auch den Himmel und die Erde mit den Schleiern ihres finstern Elements, den Schatten ihrer wehenden flatternden Luftgebilde einzuhüllen. Und ist die Nacht bei Homer eine späte Personification, so zeigt doch der Charakter wie er ihr in consequenter Festhaltung beigelegt wird, dass sie nach ihrer

---

[1]) Stofflich in allen Theogonieen übereinstimmend das Dunkel Ausgangspunkt, daher AristMφ 11, 6; 13, 4, wenn auch verschieden nach Stoff, Raum und Zeit: vgl. Orph 30. 31. 35; Acusil 1; LydMens 2, 7; FEG 1. 6. 225. Wenn Epimenides 8 neben νύξ noch ἀήρ als Prinzip erscheint, aus denen Tartarus entsteht, so sollte wohl das Dunkel nach seinen 3 Erscheinungsformen als zeitliches, stoffliches, räumliches dargestellt werden. Vgl. noch AristAv 693; HygIn.; AeschA 279; SophAi 672 etc. Diese Auffassung der Finsterniss als des potenziellen und zeitlichen Prius hat auch den Begriff des Chaos mit dem Dunkel verbunden Orph 52; AristAv 699; Ap 4, 1697; noch jünger ist die Auffassung desselben als Vereinigung der später sich ausscheidenden Elemente Orph 37; wahrscheinlich Ap 1, 494ff; Fest p 52.

dunkeln und grausigen Seite aufgefasst worden ist. In ursprünglicher Anschauung eben ist es der Dunkelgott selbst gewesen, der in der Nacht sich aus seinem Schattenreiche erhoben und — eben als Nachtgott — die Welt in seine finstern Schleier eingehüllt hat.[1]).

Aber wenn auch der Gegensatz von Licht und Dunkel seinen unmittelbarsten Ausdruck in dem Gegensatze von Tag und Nacht findet, er fällt doch keineswegs mit demselben zusammen. Denn es ist zweifellos dass dieser Gegensatz von Licht und Dunkel in den mannigfaltigsten Abstufungen auch während des Tages am Himmel sich abspielt und dass es hier Wolken Regen Nebel sind, die in ihrer Kraft des Verbergens und Versteckens gleiches Wesens wie die Nacht in direktem Widerstreit gegen das Licht und den Glanz von Himmel und Sonne stehend erscheinen. Indem der Mensch diese verschiedenen Erscheinungsformen des Dunkels auf eben dieselbe Dunkelmacht, dasselbe Dunkelreich zurückgeführt hat, in jenen nur Äusserungen einer Gottheit erkannt hat, hat er dieser erst die eminente Wichtigkeit gegeben, die sie im griechischen Glauben besitzt. Die ziehende Wolke, der wallende Nebel hüllt den Himmel, Licht und Sonne und alle Gegenstände die von ihnen erreicht werden, gleichfalls mit einem unsichtbar machenden Schleier ein und die Überzeugung dass in dem Dunkel der Nacht ebenso wie in dem Dunkel der Wolke eine und dieselbe göttliche Macht ihr Wesen treibe sehen wir den gesamten antiken Glauben beherrschen. Die dunkle Nacht wie die dunkle Wolke gehören demnach beide derselben Gottheit: die Nacht ist nur eine Erscheinungsform dieser unheimlichen Macht, die selbst körperlos gleichmässig in den Schatten der Nacht wie in den finstern Wolkenmassen sich thätig erweist[2]).

Zunächst ist freilich festzuhalten, dass dem beobachtenden Menschen nichts ferner gelegen hat als die Gesamtwolkenbildung einheitlich aufzufassen. Jede einzelne Wolke ist ihm im Gegenteil ein Wesen für

---

[1]) Nacht als Göttin nur Ξ 259; νύξ speciell nach ihrer finstern u. furchtbaren Seite, auch übertragen auf das Wolkendunkel E 506; ε 244 etc. Stellen wie ψ 241ff; γ 335; Θ 486 ua, wie die Schilderung des Hades weisen in den W. als ihre Wohnung; bestimmter Hsd 124. 744f. 748ff. 211ff. 275. 726. 775ff: auch Hesiod kennt sie nur nach ihrer finstern und furchtbaren Seite. Dasselbe drückt ὀρφνη aus Eur 596; PdO 13, 70; P 1, 23; EurRh. Poet. ihre dunkle u. furchtbare Seite in immer neuen Wendungen; übertragen oft = Unglück.

[2]) Daher Luft, Nebel, Wolke von den Göttern für die Zwecke des Verbergens benutzt: E 127; Υ 321; η 41; Ο 568; Γ 381; Υ 444; Φ 597. 549; Λ 752; Π 790; ϑ 562; λ 15; ν 352; P 640ff; E 356; Ξ 282; P 368. 376; Υ 446; Φ 6; H 5, 383; P 269; η 15. 140 143; E 776; Θ 50; ν 189; Hsd 9; 757; E 125. 223. Vgl ι 144; μ 406; ξ 304 etc. Noch intensiver verbirgt natürlich die Nacht Pd 42; 142; AeschPr 24; Ch 52 etc.

sich, das er entsprechend der wechselnden Gestalt Farbe Bewegung Wirkung dadurch seinem Verständniss näher bringt, dass er es mit Gegenständen seiner Erfahrung vergleicht und in ihnen Berge und Bäume, Steine und Pflanzen, Thiere und Kunsterzeugnisse mannigfacher Art wiederzufinden meint. Darin aber — und das ist das entscheidende — erhalten alle diese wechselnden Bildungen ihren gemeinsamen Grundcharakter, dass sie in bestimmtem Gegensatz gegen das Licht des Himmels, den Glanz der Sonne auftreten. Es ist derselbe Gott des Versteckens und Verbergens, der in ihnen thätig und mächtig ist; derselbe Gott des Dunkels, der in diesen seinen Creaturen wie er sie in und zu seinem Dienste aussendet, schafft und wirkt. Denn auch die kleinste Wolke entzieht der Sonne, dem Lichte einen Theil ihrer selbst und bleibt damit dem Charakter des Dunkels getreu. Vor allem aber sind es die schweren und finstern Regen- und Gewitterwolken die diesen Gegensatz zum Licht am unmittelbarsten zum Ausdruck bringen und die dem entsprechend die Wesenheit der Wolken für die mythologische Auffassung bestimmen[1]). Diese massige Wolkenbildung aber, die mit Sturmwind und Regenströmen verbunden die Verfinsterung von Licht und Sonne und Aetherglanz hervorruft, bricht, wie schon bemerkt, ganz überwiegend aus dem Westen hervor und documentirt sich schon dadurch als Zubehör und Eigentum des Dunkelgottes. Und wenn auch dieses Verhältniss der Wolkenbildung zum westlichen Dunkel aus dem Grunde zurücktritt weil Zeus als höchster Himmelsgott oft in spezieller Beziehung zu den Wolken erscheint, so kann doch die enge Verbindung der letztern mit dem grossen westlichen Dunkelreiche nicht geleugnet werden. Aus der westlichen Hälfte des Horizonts wälzen sich die finstern Wolkenmassen mit Vorliebe hervor und erfüllen von hier aus, wie abgesandt von dem grossen Herrscher des Dunkelreichs selbst, die weiten Räume des Himmels im Kampf gegen seinen Glanz und sein Licht. Es ist also die Wolkenbildung von Haus aus eine Kraftäusserung des Dunkelgottes und erhält dem entsprechend von ihrer finstern, feindlichen und furchtbaren Seite ihre charakteristische Auffassung. Das zeigt sich vornehmlich in den Hymnen des Rigveda, wo die Wolken

---

[1]) Daher die Wolken vor allem verbergende Wirkung E 866 Sch; P 594; ε 293; Ψ 188; Σ 205; O 668; Π 298 ff; μ 405; ξ 303; ϑ 562; λ 15; E 186 uo. Vgl. PdP 1, 7; Aesch 196; EurHf 1216; Her 855; AristAv 1194; 1608 etc. AristN Wolken als Göttinnen u. als Luft u. Nebel. Theogon. die ursprüngliche Finsterniss als sichtbarer Nebel Orph 36. 48. 52 etc. Auch leichte Wolken verbergen Ξ 343. 350; P 551; H 3, 217. Schilderungen der schwarzen Wolken Λ 275 ff; E 864; ε 293; μ 314; ι 145; E 751; 525; M 156; X 309; Ψ 188; P 591; Υ 417; ϑ 374; δ 180; μ 405; 74. Charakteristisch für Sturm Archil. 54; Gewitter AristN 375 und Winter Eur 332 Wolkendunkel. Daher Definitionen Anaximander Dox 367, 25; Anaxagoras 368, 14; Anaximenes 373, 23 etc.

als mächtige Berge und Burgen erscheinen, in denen der Dunkle haust und in denen er das Licht bekämpft. Aber auch in der griechischen Mythologie spielen diese dunklen wild bewegten Berge des Himmels eine bedeutsame Rolle[1]).

Wenn so die Wolken auf dieselbe Dunkelmacht und auf dasselbe Dunkelreich zurückgeführt werden denen auch die Nacht gehört, so sind auch Regen, Nebel und andere Niederschläge gleichen Ursprungs und gleicher Wirkung, wie sie gleichen Wesens und gleicher Beziehung sind. Denn auch der Regen ist von den Wolken nicht zu trennen und hängt demnach gleichfalls eng mit der Gottheit des Dunkels zusammen. Der mächtige Wasserstrom des Okeanos, welcher, obgleich das gesammte Erdrund umfluthend, dennoch als Persönlichkeit wieder ausschliesslich im Westen fixiert worden ist, zeigt dass das himmlische, das göttliche Wasser eben demselben Reiche des Dunkels angehört, welches sich im W. ausdehnend Nacht und Wolken erzeugt und gebiert. War überhaupt der Westen dem Glauben das Reich des Dunkels, so war ja die Consequenz, auch den Regen als Ausfluss eben dieser Dunkelmacht aufzufassen — besonders da der Regen mit Vorliebe aus dem W. kommt — eine selbstverständliche und die Physiker haben es leicht gehabt den innern Zusammenhang von Wolke und Regen und allen sonstigen Niederschlägen wissenschaftlich zu erweisen[2]).

Aber auch der Wind ist in enge Verbindung mit dem Dunkel gebracht und wird daher zu einem integrirenden Bestandteil seines

---

[1]) Vor allem die λαῖλαψ finstere Wolkenmassen und Sturm bringend; Schilderungen Δ 275 ff; E 864; Π 364 f: 384 f; ε 291 ff; μ 313 ff nicht die leiseste Andeutung eines Gewitters; daher Sch Π 384 als ὁ μετὰ ὑετοῦ ἄνεμος od. nur ὑετός erklärt; SchΔ 278; Hes καταιγίς. Die Beschränkung auf das Gewitter Roscher Gorgonen 17 ff daher nicht richtig. H 7, 24; P 57; Λ 305 ff; 747; M 375; Υ 51; ι 69 ff; μ 314 ff; 400 ff; 426: das Finstere der Wolkenbildung das entscheidende. Dass die λαῖλαψ aus dem W. oft betont Δ 275; μ 405 ff; Λ 305; Φ 334; I 5; Ψ 195 208; daher Zephyros ξ 458; H 6, 3; Ψ 208 etc; SchΔ 275; AristΠρ 26, 24; Theophr f 5, 38; AristN 272. 277 Wolken T. des Okeanos im W.; AeschPr 132. 135. Vgl.. noch Hsd 742. 757 etc. Übertragen Wolke Unglück Trauer P 591; δ 180; PdO 7,45; N 9, 38; 10, 9; Bacchyl 13, 31; Simon 89; 99; Theogn 707; AeschSe 229; SophAn 528; EurM 107; Ph 1311; AristPax 1090 etc.

[2]) Der Glaube dass der Himmel dh Zeus regnet AristN 367; 372; Aesch 41; Her 4, 158 (ὁ οὐρανὸς τέτρηται); und der dass die Wolken den Regen bringen neben einander: daher AristN 369 ff; 1279 ff; Wolken 266. 276. 299. 338. 376 f. 1118 f. Vgl. O 170; M 156; PdO 11, 2; f 302; EurE 733; Anaximenes Dox 370, 14; Anaxagoras 371, 1 ff; Xenophanes 371, 9; Plato 372, 29; AristM 1, 9 etc. Über die Niederschläge allg. Aristot Dox 451, 19 ff; κόσμ 4. Namentlich der Nebel mythol. wichtig, da er dieselbe verbergende Kraft ausübt wie das Dunkel überhaupt Γ 10; A 359; ganz als Luft P 649; H 3, 145; übertragen N 336. Die Physiker Dox 278a 15 (Anaxmienes ἀήρ = πνεῦμα); 370, 23; 371, 11 ff; Aristot Dox 451, 33; M 1, 9 etc.

Wesens. So ist auch ihr Gebieter Aeolos personifizirt und hat gleich dem Okeanos und Atlas seinen ständigen Aufenthaltsort im W. erhalten. Aber der Wind hat sich am frühesten von dem Dunkel als solchem getrennt und hat eine mehr selbständige Stellung eingenommen: und dem entspricht es, dass der Wind in älterer Auffassung in der Weise mit den Wolken verbunden wird, dass er als ihr Odem erscheint, der aus ihnen herausweht, während die jüngere Auffassung die ist, dass der Wind das Prius ist, welches die Wolke treibt und bewegt. Und hat das durch den Himmelsraum und über die Erde dahinziehende Pneuma in der That etwas mit dem geheimnissvollen Weben und Schaffen der Nacht und des Dunkels verwandtes — «der Wind bläset wo er will und du hörst sein Sausen wohl; aber du weisst nicht von wannen er kommt und wohin er geht» —, so hat doch anderseits der Umstand, dass der Wind gleichmässig wechselnd allen Weltgegenden angehört und oft ohne jede Verbindung mit den Wolken erscheint, früh bewirkt ihn in gleicher Weise auch mit dem Sonnengotte in innere Verbindung zu bringen. Für die ältere Zeit aber ist die wesentliche Wechselbeziehung zwischen Wind und Wolke und Dunkel festzuhalten[1]).

Wenn wir so Nacht und Wolke, Regen und Wind, Nebel und alle sonstigen Niederschläge aus einer Quelle sich entwickeln sehen, so liegt die Frage nahe, welches gemeinsame Wesen — abgesehen von der rein äusserlichen Erscheinungsform des Dunkels — nach antikem Glauben dieselben verbunden hat. Und da dürfen wir mit Bestimmtheit behaupten, dass es die Luft ist, welche als Element allen jenen Erscheinungsformen des Dunkels zu Grunde liegt: Luft ist der Stoff welcher sie hervorbringt und gestaltet. Die Luft ist es welche alle Gestalten des Dunkels bildet, indem sie dieselben in immer wechselnde leichtere oder dichtere, durchsichtigere oder festere Gewebe formt und wandelt. Luft ist die Wolke, mag sie leichter oder schwerer am Himmel dahinziehn; Luft der Wind, der, wenn auch ohne sichtbare äussere Bildung, den Zwischenraum von Himmel und Erde durchstreicht; Luft der Nebel der sich zu dichten Massen zusammenballend die Erde einhüllt, verbirgt und versteckt; Luft die Wolke die sich zu schweren Regengebilden verdickt, um in Wasserströme sich aufzulösen;

[1]) Wind aus der Wolke B 145; Π 374; O 625; SophAi 1148; OC 1081; EurPh 163 ua; öfter der Wind das Movens O 170; T 357; Γ 10; Δ 275; M 156; Ψ 213; Λ 305 wozu Sch., E 522. Vgl. Hsd E 549; PdP 5, 120; N 3, 59; f 88; Solon 13, 18; AeschPr 88; 132; P 108; f 195; SophAi 674; Eur 152; S 961. 1175. Engste Verbindung zwischen Wolke u. Wind Π¹364; Ψ 366; ε 291; 303; ι 68; Solon 9; AristN 333ff; Soph 233b; PLG 3, 670; EurPh 162 etc. Daher auch die θύελλα sichtbar weil mit dem νέφος zusammenfallend Ψ 366; N 39; O 153 (Stengel Herm 26, 157ff). Auch heute noch die westliche Hemisphäre in Bezug auf Wind- u. Wolkenbildung ganz übergewichtlich Neumann-Partsch Geogr. 100ff.

Luft endlich auch die Nacht, die, wenn auch wieder ohne sichtbare äussere Formen die ganze Welt in einen dichten Schleier feinster Luft einhüllt. Und allen diesen verschiedenen Erscheinungsformen der Luft wie des Dunkels ist die eine Wirkung eigentümlich, dass sie was sie ergreifen verbergen, verstecken, verhüllen. Nacht und Wolke und Regen und Nebel üben diese selbe Wirkung aus und nur der Wind ist deshalb von der letzteren ausgenommen, weil in ihm die Luft offenbar am leichtesten und deshalb durchsichtigsten erscheint[1]). Was die Erfahrung und die Wissenschaft in verschiedene Kategorien teilt, hat der Volksglaube einst alles zusammenfassend dem einen Dunkelbegriff, der einen Dunkelgottheit zugeteilt.

Aber auch damit ist Wesen und Machtbereich des Dunkels noch nicht erschöpft. Dasselbe ist nemlich zugleich auch mit der Erde im engsten wesentlichen Zusammenhange verknüpft. War nemlich die enge Verbindung aller einzelnen Dunkelerscheinungen mit dem Westen, dem im W. geglaubten grossen Dunkel- und Schattenreiche feststehend, so mussten sich, als dieses Dunkelreich sich immer mehr, wie wir gesehen haben, in das Innere der Erde verschob, auch jene Einzeläusserungen hierher als zu ihrer eigentlichen Heimstätte zurückziehen. Sie hatten fortan im tiefsten Innern der Erde ihren Aufenthalt, um von hier aus sich über Himmel und Erde zu verbreiten. Und eben hierher in ihre grosse Lagerstätte in der Tiefe der Erdmutter kehrten sie wieder heim, wenn sie ihres Berufes auf der Oberwelt gewaltet hatten. Die dunkle unheimliche Erdtiefe war ja offenbar desselben Wesens wie das aus dem W. oder von den Rändern der Erdscheibe sich immer von neuem erhebende Dunkel von Nacht und Wolken und Regenströmen. Und die Physiker haben denn auch wiederholt und übereinstimmend diesem Glauben Ausdruck gegeben, indem sie die Wesensgleichheit oder wenigstens die nahe Verwandtschaft der Erde mit dem Dunkel behauptet und zu erweisen gesucht haben[2]).

---

[1]) Ständige Bezeichnung des ζόφος ist ἠερόεις M 240; O 191; Φ 56; H 5, 80. 337. 446; Hsd 653. 659; des Erebos u. Tartaros Θ 13; Hsd etc.: von ἀήρ nicht zu trennen vgl. Sch; Lexicogr.; Plat Tim 24; AeschSu 75; f 444; EurPh 1535; AristAv 1388 etc.; (Ludwich Jbb 139, 659ff). Das Luftwesen der Wolke E 864; ι 144 etc.; wissensch. Dox 370, 14; 371, 1ff; 561,13; 582, 22; AristM 1, 9, 2, 8 uo; des Windes Dox 374, 19; 560, 8ff; 561, 12; AristM 1, 13; der Wolke Dox 477, 1ff; AristΦ 4, 5; M 1, 3; der Nacht Dox 582, 8ff etc.

[2]) Die enge Verbindung von Erde u. Dunkel ω 106; H 3, 427; Γ 104; Hsd 730. 807; Theogn 243; AeschPr 152; Su 75; P 222f. 839; Ch 286; E 72. 395f. 805; SophOC 40; 1574; 1702; E 87; EurHi 836; J 1237; Hel 62; Hf 45f; f 860; 781; 50f etc. Daher EurHec 70; Spenden AeschP 623ff; vgl. SophOC 1661; EurHf 351; Hi 1416; JT 1258. 1272. 1266; Hel 518 etc. Anaximenes fasst als stärkste Verdichtung der Luft γῆν Dox 477, 3; 580, 1; 561, 2; ähnlich Parmenides 335, 16ff,

Mit dieser Vertiefung des Dunkelbegriffs hat nun auch, wie sich aus dem angeführten schon von selbst ergiebt, die Erde eine Begriffsvertiefung erfahren. Es ist fortan nicht mehr die starre unbewegliche Erde, sie ist jetzt die lebenschaffende, die in ihrem Schoosse wunderbar gestaltende Erdtiefe, welche eben in ihrem Innern schon jene unendliche Mannigfaltigkeit des Lebens formt und bildet um sie aus der Tiefe ans Tageslicht emporzusenden. Der Begriff des Dunkels und der Begriff der Erde gehen so in wesentlichen Stücken in einander über und mit dem Erdbegriff verbindet sich wie eine nothwendige Ergänzung der Begriff der gährenden Fruchtbarkeit, der lebenerweckenden Feuchtigkeit. In dieser Verbindung und Wechselbeziehung, wie sie zwischen Erde und Dunkel einer-, zwischen Dunkel und Feuchtigkeit anderseits herrscht, hat die Wissenschaft die tiefere Begründung für die enge Verbindung der Erde mit dem Wasser finden zu dürfen gemeint. Wolken und Wasser, Nacht und Nebel hausen fortan im tiefsten Schoosse der Erde. Kommen auch fernerhin Wolken und Winde und Regenströme mit Vorliebe aus dem Westen hervor, so geschieht das deshalb, weil hier im W. der grosse Eingang in das Schattenreich ist: die eigentliche Heimath jener Erscheinungen ist und bleibt fortan der Schooss, das Innere, die Tiefe der Erde[1]).

Und als die wissenschaftliche Beobachtung in eingehender Beschäftigung mit dem Leben der Atmosphäre feststellte, dass in der That alle Winde und Wolken aus den trockenen oder feuchten Ausdünstungen der Erde entstehen; der Nebel und Regen gleichfalls aus der Feuchtigkeit von Erde und Wasser sich bildet[2]): da drängte sich der chthonische Charakter alles Dunkels nur um so entschiedener dem Glauben auf und alle Dunkelgötter werden dem entsprechend zu chthonischen Mächten, wenn sie auch dabei in erster Linie Vertreter und Träger des Luftelements bleiben.

So hat sich der Dunkelbegriff zu einer der originalsten göttlichen Mächte des hellenischen Glaubens entwickelt. Weit und umfassend ist das Herrschaftsgebiet dieses Gottes. Und mag er nun mit den einzelnen Dunkelerscheinungen selbst identifizirt oder nur in ihnen ver-

---

daher 335, 5ff die Erde=σκότος; Empedocles 287, 9 Hades = γῆ u. χρῶμα μέλαν 313, 11. Vgl. die Lehre des Anaxogoras 562, 2ff.

[1]) Finstere Wolken an den Eingängen zur Unterwelt λ 15; Hsd 745. 747; ArN 271, u. im Innern der Erde λ 592. Ebenso die Nacht vor dem Eingange λ 19; ψ 243: Hsd 757; Pd 129; AeschE 416; SophT 501; EurHf 46. 351; O 1225; AristR 273. 1331 etc. Enge Wesensverbindung von Wasser Erde und Luft Dox 562, 2ff; 566, 1ff: 590, 15; 610, 14; Arist M 1, 3; Zγ 5, 4; Mφ 8, 7; κόσμ 3 etc.

[2]) Aristoteles' Meteorol. stellen diesen Gegenstand in vielen noch heute gültigen Hauptpunkten dar.

borgen wirksam und thätig gedacht sein: ihm gehören Nacht und Wolke und Wind, die er als seine Diener und Creaturen hinaussendet aus seinem Schattenreiche im Westen, oder herauftreibt aus der Tiefe der Erde, um in ihnen und für ihn selbst auf der Oberwelt zu schaffen und zu wirken.

Dem Entwicklungsgange gegenüber den der Dunkelbegriff nach vorstehendem genommen hat, ist derjenige des Licht-, Tages- oder Sonnengottes bedeutend einfacher und klarer. Wohl treten uns einige Gestalten in der griechischen Mythologie entgegen, die am einfachsten als Personificationen des Lichts als solchen bezw. des Aethers sich erklären lassen, für den eigentlichen Glauben ist nur das Licht als Sonne, der Lichtgott als Sonnengott zur Geltung gelangt[1]). Der Aether ist, wie wir gesehen haben, als das wesentliche Element des Himmels diesem zugeeignet, während die Sonne als die hervorragendste Lichterscheinung zu einer selbständigen Gottesgestalt erhoben worden ist. In diesem Sonnengotte, wie er sich aus dem Himmelsbegriffe zu einer selbständigen Gottheit entwickelt hat, gelangt die ganze Macht der Sonne, wie dieselbe der antiken Erfahrung zum Bewusstsein gekommen ist, zum Ausdruck. Freilich das was wir von der Sonne wissen, dass dieselbe die Trägerin alles Lebens und aller Bewegung auf der Erde ist, dass jede auch die leiseste elementare und vitale Regung auf die Sonne zurückgeht und dass die Erde in völlige Erstarrung versinken würde, wenn die Sonnenkraft nicht ihre Gaben auf sie herabströmen würde[2]): diese Erfahrung ist dem Altertum verborgen geblieben. So hat der antike Glaube dem Licht- und Sonnengotte gegenüber den Dunkelbegriff zu einer selbständigen Persönlichkeit erheben können, während der letztere in Wirklichkeit doch in allen seinen Einzelerscheinungen nur die Wirkung, das Resultat der Sonne ist. Aber auch in der Beschränkung seiner Macht und seiner Wirkungen tritt der hellenische Sonnengott als ein Begriff auf, in dem die ganze liebende Beobachtung und bewundernde Verehrung seiner andächtigen Gläubigen zum Ausdruck gelangt.

Betrachten wir nun die Sonne nach ihren Machterweisen etwas genauer, so ist klar dass dieselbe zunächst Licht ist. Die Sonne erleuchtet den weiten Himmelsraum und den weiten Erdkreis in ihrer ganzen Ausdehnung: sie rollt in ihrem morgendlichen Auferstehen die dunkeln Schatten der Nacht auf; sie verjagt die dunkeln Wolken oder

---

[1]) Phanes Orph 36—47 offenbar Lichtwesen, dagegen 48 ff umgestaltet; Zeus, vom Lichte benannt. Philos. oft αἰθήρ als Prius hervorgehoben Dox 368, 10 ff; 341, 12 ff; 334, 1 ff; AristOὐρ 3, 3 (πῦρ = αἰθήρ) etc.

[2]) HKleinpaul die Sonne u. d. Leben. 1880; LBüchner Licht u. Leben 1—102. 2. Aufl. 1895. Über die Sonnenhaftigkeit des Menschen Ratzel Anthropogeogr 1, 302.

saugt sie in sich auf; sie bestrahlt mit ihrem leuchtenden Glanze alle Dinge weithin und lässt sie in ihrem schimmernden Lichte erscheinen. In dieser ihrer erleuchtenden Kraft ist sie selbst das Auge schlechthin, welches — weit über alles irdische Sehen hinaus — seine spähenden Blicke über die Erde gleiten lässt, in alle auch die entlegensten Spalten und Winkel seine aufdeckenden offenbarenden Strahlen wirft und so zum Späher wird, dem nichts verborgen bleiben kann. Vor dem durchdringenden Blicke der Sonne vermag sich nichts zu verstecken: alles liegt vor ihm klar und offen und unverhüllt. So bringt die Sonne Alles an den Tag: sie ist die Wahrheit selbst, vor der kein Verbergen und Verstecken, kein Drehen und Wenden gilt: vor ihrem heiligen Glanze muss alle Lüge und Unwahrheit erbleichen, dass alle Dinge erscheinen wie sie sind und nicht wie Menschenlist und Menschentücke sie gern erscheinen lassen möchten. Aus diesem seinem Wesen ist der Sonnengott zum allsehenden und allwissenden, zum gerechten und heiligen geworden[1]).

Und weiter ist die Sonne Glanz. Wenn sie sich Morgens erhebt um ihren goldnen Schimmer über die Welt zu giessen, da erschauert die ganze Natur in freudigem Aufleuchten. Das ist nicht eigener irdischer Glanz, es ist der Abglanz des Himmels und seines Sonnensohns, der sein eigenstes strahlendes Wesen über die Welt ausgiesst. Und in diesem goldnen Glanze der aus dem einen Sonnenauge in unendlicher Fülle auf die Erde herabfluthet leuchten all die wunderbaren Farben auf, die das Licht gleichsam aus den Dingen hervorzaubert. Wenn in der Finsterniss der Nacht und selbst noch unter dem Wolkendunkel die irdischen Lichter und Farben erblassen und erbleichen und verschwinden: wenn der Sonnenstrahl sie trifft, dann erglänzt alles in freudiger Lust. Die Blume schmückt sich mit leuchtendem Bunt, Wiese und Wald mit glänzendem Grün, Gewächs und Thier mit strahlenden Farben. All das wirkt die Sonne mit ihrer wunderbaren göttlichen Kraft, die das irdische Leben zu freudigem Geniessen erweckt[1]).

---

[1]) Hom oft φάος, φάος ἠελίοιο etc; vgl. λ 16; H 5, 70 (daher sein Verschwinden Nacht β 388; Θ 485; ψ 243); PdO 7, 70; P 3, 75; AeschP 364 uo; A 508. 658; f 40; E 925; SophAi 709. 856. 930; An 416; Ph 663; E 17; EurB 210. 458. J 1517; Hec 636 etc; AristZγ 5, 1: Dox 451, 8f ἥλιος u. σκότος entgegen. Sonne als Auge EurHi 886, daher die Pythagoreer Dox 589, 4 Himmel als Leib mit Sonne u. Mond als Augen. Helios allsehend Γ 277; H 5, 62; AeschPr 91; A 676; f 192; Ch 985; PLG 3, 706 (61) etc. Als Zeuge und Rächer angerufen AeschPr 90; A 1323; SophAi 846; OR 1425; f 772; EurHf 858; Ph 1 ff; M 740. 752. 1252; S 260; Simon 84; AristP 406; SchTheocr 1, 100 etc. So ist Helios eine wahrheitsliebende u. heilige Persönlichkeit ϑ 270; 302; H 5, 26; PdO 7, 60; EurO 1002; M 752 etc; Usener 177 ff.

[1]) Der Sonne Gold EurHec 636; Hel 182 etc; bringt Farben AristM 3, 4 etc.

Denn Freude und Lust — das ist es was das Sonnenlicht bringt und schafft. Der Sonne Strahl der Morgens die nächtliche Finsterniss scheucht, weckt den Menschen zu freudigem Schaffen. Es jubeln die Sänger des Waldes ihm entgegen, es schmücken sich Blumen und Thiere unter seinem belebenden Athem, es geht wie ein freudiges Jauchzen der Lust durch die ganze Natur. Was schlummert und verborgen ruht, wird von dem göttlichen Lichte wach geküsst und zum Leben gebracht. Im Lichte der Sonne athmen heisst Leben: die Sonne erscheint wie der Inbegriff alles Lebens, da erst in ihrem Lichte, unter ihren erweckenden Strahlen des Lebens Wirken und Schaffen, des Lebens Freude und Lust beginnt. Das Sonnenlicht sehen ist ein allgemeiner Ausdruck für Leben, weil eben im Sonnenlichte dem Menschen alles was dem Leben Reiz und Interesse verleiht beschlossen ist. Und wieder mit dem Lichte und dem Glanze der Sonne wird alles bezeichnet was es auf Erden schönes und herrliches, erfreuendes und erhebendes giebt[1]).

Aber in noch höherem Sinne gilt der Satz dass das Sonnenlicht Leben ist. Denn ihr Licht und ihre Gluth ist thatsächlich der Urquell, die schöpferische Kraft alles irdischen Lebens. Unter ihrer Gluth quillt das Leben empor; ihr Feuer ist die grosse Urkraft, die schöpferische Zeugungskraft aller irdischen Wesen. Denn das ist ja zweifellos: die Sonne ist Feuer. Es bedarf keiner tiefgehenden Speculation um sich davon zu überzeugen dass die Sonne ein mächtig flammendes Feuer ist, dem kein anderes verglichen werden kann. Die Erfahrung welche das irdische Feuer als Licht und Glanz wie zugleich als Gluth und Hitze kennen lehrte, hat ihre selbstverständliche Anwendung auf die Sonne gefunden und hat die letztere als ein über alle andern bekannten an Macht und Dauer unendlich hinausgehendes Feuer zum Bewusstsein gebracht. In erquickender Wärme oder in sengendem Brande wirkte dieses himmlische Feuer troz seiner weiten Entfernung auf die Erde herab und brachte hier Wirkungen hervor, wie sie kein irdisches Feuer hervorzubringen vermag. Die höchste aber von allen diesen Wirkungen blieb eben doch die dass die Gluth dieses göttlichen Feuerbrandes in der schlummernden Erde die Keime weckte und befruchtete, die nun in üppigem Gedeihen sprossten wuchsen und Früchte trugen[2]).

---

[1]) PdO 1, 5; AeschA 492; 1577; SophAn 100; E 17; EurAl 722; 869; AristEq 933. Daher unzählig oft φάος βλέπειν uä = Leben, oft in Gegensatz zur Unterwelt; ebenso zum letztenmale das Sonnenlicht sehen = sterben Usener aO. Vergleichungen mit Licht u. Sonne PdO 2, 55; J 6, 62; AeschP 150; 300; Se 795: A 522; Ch 809; E 1005: Soph 11; 497; EurO 243; J 1439; IT 849; S 564; f 318; AristPl 640 etc.

[2]) Die Sonne als Feuer PdO 7, 71; AeschP 364. 504; Soph 840; EurE 739; Rh 417; J 1134; JT 1137. 1207; IA 519; f 122. 771; Ph 1. 169; Hel 629 etc. Ihre erquickende Wärme od. versengende Gluth Alc 39; PdN 4, 14; PLG 3, 742; AeschPr

Das Sonnenfeuer ist dementsprechend der menschlichen Erfahrung zum Quell alles Feuers, zum Urfeuer geworden. Von ihm stammt alles was der Mensch an himmlischem wie an irdischem Feuer sonst noch kennt. Das Feuer des Blitzes, das Feuer welches die Wolke ergreift und verzehrt und die himmlischen Wasser durchglüht und erwärmt: es ist alles aus diesem Urfeuer stammend. Und wieder das irdische Feuer mit seiner kleinlichen dürftigen Wirkung in Vergleich zu dem Riesenfeuer der Sonne: es ist nur ein Ausfluss, eine Nachbildung jenes göttlichen Urfeuers. An diesem Urfeuer erwärmt sich alles was lebt und empfindet: verliert es seine Kraft im Winter, so erstirbt die Freude, das Gedeihen, das Leben und banger Sorge voll begleitet der Mensch das Leiden und Hinsterben des geliebten Gottes. Erwacht derselbe aber im Frühling wieder zu neuer Kraft, dann jubelt der Mensch dem kommenden Lichte, der wachsenden Gluth entgegen, um so durch alle Scalen seines Gefühlslebens hindurch die wechselnden Phasen des Sonnenfeuers zu begleiten.

Die Sonne fordert wie von selbst ihre Personification heraus. Denn, was nur dem lebenden Wesen möglich, sie bewegt sich: sie erhebt sich täglich Morgens, um in stetigem Wandel durch den Himmelsraum zu schreiten und Abends zur Ruhe einzugehen. Und ferner wandelt sie in jährlicher genau eingehaltener Ordnung nach Süden und Norden, um stets wieder an den alten Ausgangspunkt zurückzukehren. All das ist das Thun eines lebenden Wesens und eines solchen das nach festen Ordnungen und Gesetzen handelt. Und weiter zeigt sich auch darin das Wesen und die Entwicklung eines lebenden Wesens, dass ihre Kraft wächst und abnimmt: sie nimmt im Frühling und Sommer zu, um im Herbst und Winter schwach zu werden. Aber gerade diese feste Ordnung die sich an ihr Kommen und Gehen, ihr Erstarken und Abnehmen knüpft, hat ihr die hohe Bedeutung in Mythos Glauben und Cult gegeben, die sie in späterer Zeit geradezu in den Mittelpunkt der Religion rückt. Es ist ihr Aufgang und ihr Niedergang, ihr Wandel am Himmel und ihre Ruhezeit während der Nacht; es ist ferner ihr Neu- und Jung- und Starkwerden im Frühling und Sommer, wie ihr Alt- und Schwachwerden im Herbst und Winter, das den Glauben und mythendichtenden Geist beschäftigt hat. Gegen diese regelmässigen und gerade durch ihre Regelmässigkeit für das ganze kosmische und irdische Leben so bedeutungsvollen Wandlungen treten

22; Se 431. 446; Su 154; f 304; SophAn 415; EurE 732; f 776; AristAv 1096; Th 1050; FTG p 903 (340); PlutJs 41 etc. Daher Aristπρ 25, 15; 38. Philos. ἥλιος = Element des Feuers Dox 334, 1 ff uo. Ihre Zeugungskraft AeschA 633; Soph 772, daher SophOR 660; FTG 759; 927 (452); P 8, 29, 4: 2, 11, 5. Daher nach Anaxagoras Aristφυτ 1, 2 Erde Mutter, Helios Vater; AristZγ 1, 2; Mφ 11, 5; Zι 8, 13. Ähnlich Parmenides Dox 482, 17; Plat conv. 14.

alle aussergewöhnlichen Erscheinungen, die sich ausserhalb dieses ordnungsmässigen Kreises vollziehen, völlig zurück[1]).

Diese hohe Bedeutung welche die Sonne für die Ordnung der Welt hat und welche der Glaube als eine göttliche anerkannt hat, giebt auch ihrer Persönlichkeit das characteristische Gepräge. Und gerade indem die Mythopoesie den gegebenen Verhältnissen entsprechend die Sonne als lebende und charactervolle Persönlichkeit fasst, die handelt und Thaten thut, wie sie leidet und Erfahrungen macht, hat sie die Tages- und Jahresgeschichte derselben zu der bedeutungsvollen Lebensgeschichte einer die ganze Welt beherrschenden Persönlichkeit erhoben.

In allen Stücken aber tritt diese Persönlichkeit der Sonne derjenigen des Dunkels entgegen. Während die letztere in den unendlich mannigfaltigen Erscheinungsformen von Nacht und Wolken, von Wind und Regenströmen sich offenbarend, etwas wandelbares und unzuverlässiges erhält, ist der Sonnengott der zu allen Zeiten und unter allen Umständen stets eine[2]), der niemals seine Persönlichkeit wandelnde oder absichtlich versteckende, der wahre und zuverlässige geworden. Und während der Dunkelgott im Westen haust, sein Herrschaftsgebiet das Dunkel, sein Hauptbesitz das Nass ist, tritt ihm der Sonnengott aus dem Osten, mit seinem Glanz und Licht und im Besitze des Urfeuers und damit alles Feuers entgegen. So werden die beiden Gottheiten von Dunkel und Sonne die geborenen Gegner, die in Todfeindschaft gegen einander entbrannt mit einander um die Herrschaft ringen. In diesem Wechselverhältniss des Ringens und Kämpfens wie es zwischen den beiden Gegnern besteht hat die Mythendichtung einen geradezu unerschöpflichen Stoff gefunden.

Betrachten wir jetzt noch diejenigen natürlichen Momente, welche für die mythische Ausgestaltung dieses Kampfzustandes zwischen Dunkelgott und Sonnengott die Grundlage gebildet haben. Was hier zunächst das Verhältniss des Sonnengottes zur Nacht betrifft, so ist schon früher dargelegt worden, wie grade das Eingehen der Sonne in das westliche Schattenreich die Vorstellung von einem eben hier stattfindenden Kampfe der beiden Gegner hervorgerufen hat. Die ganze Tageswanderung des Gotts scheint als einziges Ziel eben das Hingelangen in den Westen, das Eindringen in das Dunkel zu haben: hier vollzieht sich das unmittelbare Aufeinanderstossen der beiden Gegner. Zugleich aber hat der Glaube hier im Westen dem Sonnengotte die Ruhestatt

---

[1]) Hom Helios völlig als Persönlichkeit H 422; γ 1; λ 18; μ 380 etc. Die Ordnungsmässigkeit der Sonne hebt Aristot f 13 hervor. Dieser Regelmässigkeit ihres Laufs gegenüber sind zB Sonnenfinsternisse Pd 107; Stesich 73; Mimn 20 etc mythol. ganz ohne Bedeutung.

[2]) Daher oft mythol. die Einheit und Einsamkeit des Sonnengotts betont zB Simon 77.

geschaffen, deren er bedarf um von seiner heissen mühevollen Tageswandrung auszuruhen.

Sodann tritt aber der Sonnengott in Beziehung zu den Wolken, den Dienern und Geschöpfen des Dunkelgottes. Es bedarf keiner Ausführung dass die Wolkenbildung nach allen Seiten hin unter dem bestimmenden Einflusse der Sonne steht und der Mythus hat dieses Verhältniss in der mannigfachsten Weise zum Ausdruck gebracht. In den dunklen Wolkenmassen scheint die Sonne erdrückt und überwunden, da sich jene wie Fels- und Bergmassen über sie wälzen; mit den hellen leichten Wolken scheint der Gott zu spielen und zu scherzen. Immer wechselnd gestaltet sich dieses Verhältniss des Sonnengottes zu den Wolken. Mit seinem Lichte und Feuer bestrahlt er die sich ihm nähernde flatternde Wolke, taucht sie ein in wunderbar wechselnde Tinten, lässt sie erglänzen in schillernden Farben. So löst sich die Wolke auf und vergeht unter der Feuergluth des Gottes, der dieses Geschöpf des Gegners in seinem heiligen Feuer verzehrt[1]). Dieser in unendlichen Verschiedenheiten am Himmel sich abspielende Vorgang ist nun dadurch so bedeutsam geworden, dass — wie schon bemerkt — die menschliche Phantasie, um jene Wolkengebilde ihrem Verständniss näher zu bringen, sie unter dem Gleichniss der irdischen Erfahrungen an Bäumen und Thieren geschaut hat; als Bäume und Thiere und sonstige Erzeugnisse treten so die Wolken in Beziehung zu dem Sonnengotte, der bald von den letzteren angegriffen und überwältigt wird, bald sich ihrer in heldenmüthigem Kampfe erwehrt, sie zähmt und bändigt, von ihnen getragen und gefahren wird. So macht er sich selbst zum Herrn der Wolkenheerde, die in ursprünglicher Anschauung dem Dunkelgotte gehört. Und umgekehrt bemächtigt sich der Dunkelgott des kostbaren Sonnenfeuers um es zu besitzen und zu benutzen.

Und ferner ist es das himmlische Nass mit dem sich die schöpferische Phantasie beschäftigt. Dieses Nass, wie es in den Wolken verborgen ruht, gehört dem Dunkelgotte nach ursprünglicher Anschauung. Aber der Sonnengott sucht sich desselben als eines kostbaren Besitzes zu bemächtigen. Es gilt als ein die gesamte Speculation des Altertums beherrschendes Axiom, dass die Sonne zu ihrer Existenz der Feuchtigkeit, des Nasses in absolutester Weise bedarf[2]). Wenn sie daher das Wasser von der Erde, aus den Wolken an sich zieht, so folgt sie darin nur dem Selbsterhaltungstriebe, der sie geradezu auf dieses fremde

---

[1]) Farbige Wolken zB N 523; Ξ 343. 350; O 153 etc. Wiederspiegelung der Sonne in den Wolken, wie Eingehen des Sonnenfeuers in die Lnft bezw. Wolkengebilde oft Gegenstand der physik. Behandlung. Auch die τροπαί der Sonne durch die verdickte Luft erklärt Dox 352f.

[2]) Polemik des Aristoteles gegen diese Ansicht M 2, 2; Πρ 23, 30; vgl. Xenophanes Dox 348; Heraklit 350; PlutIs 34; Schμ 62; Porph antr 11 etc.

Gut hinweist. So glaubt der Mensch am Himmel zwischen Sonne und Dunkel den Kampf um das Nass sich ausfechtend. Dieser Kampf spielt namentlich in der vedischen Mythologie eine hochbedeutsame Rolle, wo Indra als Lichtgott in immer neuen und grossartigen Auffassungeu dem Dunkelgotte, der die kostbaren Gewässer in seinem Leibe, in Schläuchen oder in Bergen und Burgen eingeschlossen hält, dieselben entreisst und die so gewonnenen entweder selbst in sich schlürft oder sie der durstenden Erde spendet. Derselbe Kampf, wenn auch in andern Formen, tritt uns auch in der griechischen Mythologie entgegen: die Gewinnung des himmlischen Nasses, das Sprudelnmachen des göttlichen Quells, das Trinken aus dem Born des unsterblichen Wassers wird in vielen herrlichen Mythendichtungen geschildert. Und als die alle Zeit willige Phantasie das himmlische Nass zu einem kostbareren Getränk, zum Soma, zum Wein umgestaltet hatte, aus dem nun die göttlichen Mächte zechen und an dem sie sich berauschen, da ist des Dichtens kein Ende gewesen und der göttliche Sonnenheld wird zum mächtigen Zecher der auf seiner siegreichen Wanderung durch das himmlische Gefilde in immer neuen Zügen an dem berauschenden Quell des göttlichen Nasses sich labt.

Und endlich ist der Sonnengott auch in Beziehung zu den Winden getreten. Es ist eine nahe liegende Beobachtung dass die Sonne auf die Winde, ihr Entstehen und ihr Aufhören, bestimmenden Einfluss ausübt[1]). Der Umstand aber dass der Wind auch bei völlig wolkenlosem Aether den Luftraum durchzieht, setzt ihn von selbst in eine engste Beziehung zur Sonne. So eignet sich der Sonnengott den Wind als sein Besitztum an. Und wie der Wind, als die — ausser dem Donner — einzige Naturerscheinung, welche die unwandelbare Stille der himmlischen Räume durch ein Klingen und Tönen, ein Rauschen und Singen unterbricht, zur himmlischen Musik wird, so wird er damit zugleich wieder zu den gleichmässig von dem Dunkelgotte wie von dem Sonnengotte erstrebten Gute.

So gestaltet sich das Verhältniss des Dunkelgottes zum Sonnengotte zu einem unausgesetzten Kampfzustande, der sich demnach nicht auf den Gegensatz von Tag und Nacht beschränkt, sondern sich auch während des Tages selbst und durch alle Phasen des Jahres hindurch fortsetzt. In dem steten Ringen des Sonnengottes mit den Wolkengeschöpfen des Gegners, die ihn bald erdrücken und überwinden, bald von ihm bezwungen und in die Flucht geschlagen werden; in dem unausgesetzten Rauben, wodurch der Lichte das Nass, der Dunkle das Feuer sich anzueignen sucht, gestaltet sich dieser Kampf der beiden

---

[1]) AristM 2, 5. 6. 8 etc.; Πρ 26, 34; 25,7 uaSt. Allg. 20, 34 Sonne ἀρχὴ τῶν κινήσεων.

Mächte zu einem nie endenden voll der wechselndsten Phasen. Stellt der Sommer das Übergewicht des Sonnengottes dar, so ist im Winter der Dunkle der Sieger, der seinen Gegner erdrückt, verjagt, erwürgt. In dem Regenschwall den der Dunkle nun herabsendet und alles Leben der Erde vernichtet, sieht der Mensch die Herrschaft des finstern Gottes. Aber schon darin zeigt sich die Gleichheit der wirkenden Gottheit, dass das Unwetter, wie es zu allen Zeiten statt haben kann, in derselben Weise sich äussert wie der Winter selbst: der letztere ist eben die Dauerherrschaft dessen was in dem einzelnen Unwetter nur vorübergehend wirksam ist[1]).

Als der Höhepunkt des Kampfs zwischen Licht und Dunkel ist das Gewitter anzusehen. Dasselbe ist aber keineswegs als etwas neues und anderes aufzufassen, welches die Natur- und Weltanschauung des Menschen umgestossen hätte. Es hat sich dasselbe im Gegenteil einfach den vorhandenen Vorstellungen eingefügt. Die unheimlich schwarzen Wolkenmassen, die das kostbare Regennass bergen und die mit ihren collossalen Gebilden das Licht des Himmels wie der Sonne erdrücken, gehören ebenso zweifellos dem Dunkelgotte, wie der feurige glänzende Strahl der die Massen durchbohrt, dem Lichtgotte gehört, der in ihm eine vernichtende Waffe in den Leib des Gegners schleudert[2]). Nur darin beansprucht das Gewitter allerdings einen anderen Platz in der Mythogenese, dass es nicht der Sonnengott ist, der diesen Kampf gegen das Dunkel ausficht, sondern der höchste Himmelsgott selbst. Aber die Solidarität des Lichts, aller Einzelerscheinungen desselben wird doch darin offenbar, dass die Sonne die Mithelferin des lichten Himmelsgotts in diesem Kampfe ist: vor allem in der Weise dass sie dem Himmel die Blitze schmiedet. Wir haben eben anzunehmen, dass die Entstehung des Mythus vom Gewitterkampfe schon in die indogermanische Urzeit und zwar in diejenige Periode zurückgeht, welche in dem Himmelsgotte noch einheitlich die gesamte Gottes- bezw. Lichtoffenbarung zusammenfasste. Zu allen Zeiten ist dem entsprechend der

---

[1]) Sommer u. Winter immer das eigentlich entscheidende der Jahresrechnung: PdP 3, 50; J 2, 41; AeschA 5; SophAi 670; Ph 17; OC 350; T 145; EurS 207; f 332. 971. 1068. 980; AristAv 1089ff. Daher Aristπρ 25, 6; Zγ 2. Was hier die Abwesenheit der Sonne bewirkt thut im Glauben das positive Übergewicht des Dunkels, daher Empedocles Dox 375; Aristot Dox 453, 23ff; χειμών = Regensturm u. Winter; dieselben Elemente, Wolkendunkel, Regen, Sturm, characterisieren beide Γ 4; PdP 5, 10. 120; 6, 10, Hsd E 415. 450. 494. 504—563. 675ff; AeschA 654ff; Su 165; SophAn 354ff; Ai 1148; EurHel 1481; S 961f etc.

[2]) Den vergleichenden Mythologen wächst fast jeder Vorgang in die Gewitterscenerie hinein. Aber das Gewitter ist ein Ausnahmezustand im kosmischen Leben und tritt an Bedeutung weit hinter die regelmässigen, organischen Naturvorgänge zurück.

Himmelsgott der Träger des Blitzes und der höchste Kämpfer gegen das Gewitterdunkel geblieben[1]), während der in dem regelmässigen Umschwunge von Tag und Nacht, von Sommer und Winter sich vollziehende Kampf zwischen Dunkel und Licht fortan auf den Dunkelgott und den Sonnengott als die eigentlichen Träger dieses Gegensatzes übergeht.

In einem solchen Kriegszustande hat nun aber der Glaube seine Götter nicht verlassen können. Es musste sich im Laufe der Zeit ein Ausgleich der Gegensätze vollziehen der zu einem harmonischen Zusammenwirken der beiden von Haus aus in unversöhnlichem Widerstreite stehenden Mächte führte. Ging nemlich die Naturanschauung ursprünglich von dem verderblichen, dem schädigenden Wesen der Finsterniss als der Feindin alles Lichts aus, so hat der wachsenden Erfahrung der Zeit die Thatsache nicht verborgen bleiben können, dass der Dunkelmacht auch eine höchst segensreiche Thätigkeit zukommt. Nicht nur zeigt sich die letztere in der Nacht des Hochsommers durch Schatten und Kühle, durch Thau und Feuchtigkeit; auch in der Wolke offenbart sie sich durch befruchtenden Regen, durch leichte anmuthige Gebilde, in dem Winde durch den erfrischenden und erquickenden Athem der reinigend die Welt durchzieht. Diese segensvolle Seite des Dunkels[2]) rückt immer entschiedener im Glauben und Cult in den Vordergrund und gestaltet so das Wechselverhältniss von Dunkel und Licht in consequenter, wenn auch sehr allmälig sich vollziehender Fortentwicklung zu einem wunderbar harmonischen Zusammenwirken der beiden nun in Freundschaft geeinten Brudergötter. Die verderbliche Seite des Dunkels findet fortan in eigenen Hypostasen ihren Aus-

[1]) Den ved. Dichtern gelten Indras Kämpfe gegen Vitra u. Ahi irdischen Ereignissen Oldenberg Rel. d. Veda 134ff, obgleich die ursprünglichen Mythen Gewittermythen waren 141f. So enthalten auch die Gewitterschilderungen Homers, Pindars, der Tragiker nichts mythisches, indem an die Stelle des Dunkelgotts die natürlichen Factoren der Gewitterbildung, Wolke Sturm Regen, treten: denn diese Schilderungen entstammen der eigenen Beobachtung der Dichter, also einer Zeit in der die eigentlich mythenschöpferische Kraft erloschen war. Aber eine Gewitterschilderung wie Hsd 820ff enthält den alten Mythus selbst in traditioneller Form, da Typhoeus = Ahi, Vitra. Ved. ist Indra, Hom Zeus der ausschliesslich die Blitzwaffe führende und daran halten auch Pindar, die Tragiker etc. fest.

[2]) Die freundliche Nacht εὐφρόνη, wenn auch der spätere Gebrauch der gegensätzlichen Bedeutung von ὄρφνη u. εὐφρόνη sich nicht mehr bewusst ist PdN 7, 3; AeschPr 655; A 265; SophE 19; EurRh. Die freundliche Nacht zB AeschA 4. 355; EurJ 85; 1075ff; 1147ff; f 114; Hf 1072; Hi 1444; K 601 etc. Ὄμβρος ἀθέσφατος neben χειμών des Winters Γ 4; δ 566: daneben aber Διὸς ὄμβρος welcher οἶνον ἀέξει ι 111 und mit τεθαλυῖα ἐέρση das Wachstum fördernd. Die leichte Wolkenbildung als golden oder purpurn Symbol des Segens PdO 7, 49; f 302; J 7, 5; O 7, 34 etc.

druck, die den Widerstreit des ewig verneinenden Prinzips zur Darstellung bringen.

Wenn wir so die gesamte Machtfülle des Himmels in drei göttlichen Personen sich offenbaren sehen, deren Leben und Handeln der Mutter Erde und ihren Bewohnern zu Gute kommt, so erweitert sich im Laufe der Zeit diese Dreiheit der göttlichen Personen noch um eine vierte, indem der Mond zu einer selbständigen Persönlichkeit sich entwickelt. In ursprünglicher Auffassung in der Weise mit der Nacht, dem Dunkel verbunden, dass er als Haupt, als Gesicht desselben gefasst eng mit dem Dunkelbegriffe selbst zusammenhängt, löst sich die Monderscheinung im Laufe der Zeit aus dem letzteren los, um fortan als selbständige und zwar als weiblich gefasste Gottheit neben die älteren Gottesbegriffe zu treten. Und hat sich schon früher die Aufmerksamkeit der Monderscheinung nach ihrer stets wechselnden Gestalt, nach ihrer scheinbar regellosen Laufbahn am Himmel, nach ihrer Bedeutung für die Zeitmessung, nach ihrem glänzenden sei es unheimlichem sei es lieblichem Lichte zugewandt[1]), so wächst sie jetzt als selbständige Göttin zu einem hochbedeutsamen Gottesbegriffe empor.

Auch betreffs des Monds aber ist eine Entwicklung ihrer Auffassung zu verfolgen. Denn ist der durch den Mond hervorgerufene Eindruck, wie wir den Mythen entnehmen dürfen, von Haus aus der des Schreckens gewesen, indem seine enge Verbindung mit dem Dunkel der Nacht, sein unheimlich grinsendes Gesicht, sein gespenstischer Dämmerschein, die rasende Eile mit der er in den sturmbewegten Wolken dahin zu eilen scheint, der zauberhafte Spuk endlich seiner sich ewig wandelnden Form den Beschauer mit Grauen erfüllt hat, so ist dieser Eindruck im Laufe der Zeit vor dem andern gewichen, den immer entschiedener, immer sieghafter seine Lichtnatur gemacht hat, welch letztere ihn schliesslich in absolutester Weise zur Vorkämpferin des Lichts selbst und zum erbittertsten Gegner der Finsterniss umgestaltet hat. In der Auffassung des Monds als einer weiblichen Gottheit tritt sie jetzt dem Sonnengotte ihrem Wesen nach zur Seite und wird die getreue Begleiterin und Genossin seiner Kämpfe. Und als weibliche Gottheit zugleich geeignet und fähig erotische Motive in die Mythenbildung einzumischen, hat sie in die ältere naive Glaubensform der Hellenen ein sentimentales, ein romantisches Element hineingebracht, welches auf die Mythenentwicklung einen höchst bedeutsamen Einfluss ausgeübt hat[2]).

---

[1]) Roscher Selene u. Verwandtes 1890; Nachträge PrWurzen 1895. Die Verwandlungsfähigkeit des Monds Soph 713; Plin 2, 41—43; ihre Irrfahrten AristN 171. 584 etc.

[2]) Der zweifelhaften Stellung des Monds zwischen Dunkel und Licht entspricht das Schwanken der Physiker über ihr Wesen Dox 355, 15ff zwischen Feuer,

Verfolgen wir hier nun noch einzelne Seiten ihrer Wesensentwicklung genauer, so ist es zunächst der liebliche Mondglanz der die Phantasie beschäftigt hat. Als Persönlichkeit gestaltet sie sich nach dieser ihrer lieblich strahlenden Erscheinung zu einem Idealbilde weiblicher Schönheit. Und mag dieser Glanz nun als Leuchten der eigenen Persönlichkeit oder als der Schein der nächtlichen Fackel gefasst sein, mit der die Göttin die Finsterniss erhellt, immer ist sie die Lichtgöttin die der Welt zur hellen Leuchte wird. Und als die Leuchtende wird sie gleich dem Helios zum Auge welches selbst Licht und Glanz weithin über alle Lande erstrahlt und Licht und Glanz über die ganze Welt verbreitet. Und wieder als die allsehende ist sie gleich dem Helios zum untrüglichen Zeugen der Wahrheit und zu ihrer Vertreterin geworden[1]).

Viel wichtiger aber noch ist die Mondgöttin durch ihr geheimnissvolles Weben und Schaffen in der Stille der Nacht geworden. Sie wird die Herrin und Königin aller nächtlichen Erscheinungen und so hat sie ein gut Theil derjenigen Beziehungen, die einst dem Dunkelgotte selbst gehört, an sich genommen und hat dieselben nach ihrer speziell segensreichen Seite für die Erde und das Erdenleben entwickelt. So bringt sie zunächst den Thau und die Feuchtigkeit der Nacht. Es ist ein Glaubenssatz der antiken Naturwissenschaft dass der Thau die specielle Gabe der Mondgöttin sei, die namentlich als Vollmondsgöttin, auf dem Höhepunkte ihrer Erscheinung, den Thau mit sich führt und ihn der durstigen Erde zuteilt. Kommt aber der Thau direkt vom Himmel, so ist die Göttin überhaupt im Besitze des himmlischen Nasses, über das sie Macht hat. Der Umstand dass alle Mondgöttinnen mit dem Wasser eng verbunden sind, erklärt sich aus der Thatsache, dass die Mondgöttin von Haus aus mit dem Dunkelbegriffe zusammenhängend auf Grund dessen als Erbin des Dunkelgotts die engste Beziehung zum himmlischen Nass hat, von dem der Thau nur eine Einzelerscheinung ist. Die Mondgöttin ist also ihrem Wesen nach aufs innigste mit den Gewässern des Himmels verbunden[2]). Und das

---

Luft, Erde. Daher der Mond auch im Weltenraume im Übergang von der Region des ἀήρ zu der des Feuers.

[1]) Σέληνη von σέλας; ihr Lichtwesen Θ 555; P 367; Σ 484; ω 148; δ 45. 84; H 3, 141; ι 144; H 4, 90; H 32. Ähnlich Μήνη Ψ 455; T 374. Vgl. PdO 10, 73; AeschSe 389; EurHi 851; S 992; f 352 etc. Daher Selene als Auge und als Späherin und Zeugin der Wahrheit H 5, 24 ff; 3, 99; AristP 406 f etc.

[2]) Einwirkung des Monds auf Erzeugung der himmlischen Wasser AristΠρ 24, 14 etc, eingehend PlutQc 3, 10 (vgl. Porph antr 11; PlutJs 34); speziell des Thaus Theophr cpl 4, 14, 3; Macr 7, 16, 31; Alcm 39. Der Segen des Thaus zB Ψ 597; AeschA 1390 ff; daher PdP 5, 98; N 8, 40; J 6, 64 etc. Die Wechselbeziehung zwischen Mond und himmlischen Wassern nach antikem Glauben namentlich

ist auch der Grund weshalb die Mondgöttin einen so umfassenden Einfluss auf die gesamte Lebewelt im Glauben gewonnen hat. Entwickelt sich der Dunkelgott mehr und mehr nach der Seite seines Luftwesens hin, indem er zur Weltpsyche, zum Pneuma wird, so hat die Mondgöttin die alten Beziehungen des Dunkelbegriffs zur Nacht wie zum himmlischen Nass an sich gezogen und wird so zur Trägerin aller derjenigen Seiten des Dunkels, die als segensreich und fördersam für das irdische Leben erscheinen. Mond und Sonne wirken nun vereinigt zum Wohle der Erde. Während der Sonne die eigentlich schöpferische Thätigkeit zukommt, die in der Gluth und dem Feuer des Himmels wirkt, geht auf den Mond die still schaffende und erhaltende Kraft zurück, wie sie die Nacht in Thau und Feuchtigkeit, in Schatten und Kühle zum Schutze gegen die erbarmungslos brennende Gluth der Sonne verbreitet. Auf dem harmonischen Zusammenwirken von Sonne und Mond beruht das Gedeihen vor allem des vegetativen Lebens und das ist der Grund, weshalb alle Mondgöttinnen gerade zur Pflanzenwelt eine so innige, so liebevolle Beziehung aufrecht erhalten[1]).

Diese Verbindung der Mondgöttin mit dem irdischen, dem vegetativen wie auch dem animalischen Leben, erhält nun in dem Umstande ihre Vertiefung, dass die Mondgöttin in hervorragender Weise Zeitgöttin ist. Als solche wird sie die Ordnerin, die Gesetzgeberin der Welt. Und wie sie selbst als Trägerin der Monats- und Jahreszeiten sich der von ihr gesetzten Zeit- und Weltordnung fügt und unterwirft, so setzt sie damit zugleich dem irdischen Leben die feste bindende Norm ihres Werdens und Wachsens und Welkens. So fügt sich der ganze Monats-, der ganze Jahreskreis des irdischen Lebens unter den Lebens- und Wirkenskreis der Göttin, deren eigenes Leben zum Vorbild und Prototyp des Erdelebens wird. Und so ist es ausser dem Pflanzen- und dem animalischen Leben überhaupt speciell das Frauenleben, über das die Himmelskönigin schützend waltet. In ihren Reinigungen wie in dem Verlauf der Schwangerschaft an die von der Herrin gesetzten Zeiten gebunden ist die Frau in ganz besonderer Weise auf den Schutz der Göttin hingewiesen. Und wie diese selbst in ihrem Leben all das erfährt, was des Weibes Herz erfreut und in Trauer setzt, so ist sie, die himmlische Frau, das Vorbild und Urbild des Weibes geworden, das in all seinem Thun die Göttin vor Augen hat[2]).

durch Hillebrandts höchst wichtige Untersuchungen (Ved. Mythol. 1) bestätigt: das in Soma personifizirte himmlische Nass (und in Nachbildung der heilige Trank des Cults) zugleich Mondgott.

[1]) CicNd 2, 19, 50: daher Xenophanes neben dem stärkeren Einfluss der Sonne auch den des Monds auf die γένεσις hervorhebt; AristZγ 4, 9; Ath 7, 3; Lyd mens 2, 6; 3, 5. 24. 26; 4, 53 ἀρχὴ γενέσεως etc.

[2]) Als Zeitgöttin Kap. 4. Ihre Bez. zur Menstruation AristZι 7, 2; Zγ 2, 4; PlutQc 3, 10, 3; daher ὠκυτόκος Timoth PLG 3, 620; allg. Roscher 55ff.

Denn auch die Göttin lebt am Himmel ein reiches und bewegtes Leben. Wie zu dem Sonnengotte so tritt sie auch zu dem Dunkelgotte in Beziehung und in dieser ihrer Verbindung hat sie Erlebnisse mannigfachster Art, Freud und Leid, Lust und Schmerz zu kosten. Von den einen als Schwester, von den andern als Geliebte der beiden oder des einen Himmelsbruders aufgefasst, beschäftigt sich die Phantasie in hervorragender Weise mit ihr. Und wieder von der einen als Weib, von der andern als gerüstete Kämpferin, hier als zarte Jungfrau, dort als hohe Frau gefasst rückt sie immer entschiedener in den Mittelpunkt der Mythenbildung. Ihre Monatsphasen werden zu Lebensphasen; ihr leuchtender Glanz zur Schönheit; ihr Lichtwesen zum heiligen Wandel der Reinheit und Keuschheit; ihr siegreicher Kampf gegen das Dunkel zum Triumph über alle Bosheit und Feindschaft und Sünde.

So wächst die Mondgöttin zu einem der wichtigsten Gottesbegriffe empor und schliesst als solche das Glaubenssystem der Hellenen zu einem festgefugten Kreise ab. Himmel und Erde zum ehelichen Bunde vereint zeugen die beiden Söhne, den Sonnengott und den Dunkelgott und als einzige Tochter die Mondgöttin. Entwickelt sich der erstere zur Gottheit des Lichts und des Feuers, das als die eigentliche Schöpfungskraft des Kosmos anzusehen ist, so wird der Dunkelbegriff zur Gottheit der Luft, welche als Psyche und Pneuma das immanente Lebensprinzip der Welt ist. Die Mondgöttin aber wird zur Trägerin aller derjenigen Beziehungen des Dunkels zur Nacht wie zum himmlischen Nasse, welche als die segensreichen das vegetative und animalische Leben fördernden die nothwendige Ergänzung zu den schöpferischen Kräften des himmlischen Feuers bilden. Im Himmelsgotte endlich bleibt die Einheit und Zusammenfassung aller himmlischen Offenbarungen, wie sie in den Söhnen und in der Tochter zu besonderen Emanationen sich gestalten, erhalten: wie er die letzteren räumlich in sich hält und trägt, so gehen sie auch zeitlich und wesentlich auf ihn als den Urquell aller Gaben, wie sie der Erde aus der Höhe bescheert werden, zurück. Die Erde aber bleibt nicht nur insofern die Allmutter dass sie die irdischen Erzeugnisse aus sich heraus gebiert, sie ist auch die Mutter der Göttersöhne wie der göttlichen Tochter, die vor dem Auge des Menschen aus der Tiefe, dem Schoosse der Erdmutter sich loswinden um am Himmel aufwärts zu steigen.

Ein Punkt muss hier aber zum Schlusse noch besonders hervorgehoben werden. Wenn wir uns des Gehalts des griechischen Glaubens, wie wir ihn in vorstehendem kennen gelernt haben, bewusst werden, so leuchtet es ein, in welcher inneren Wechselbeziehung die griechische Philosophie zum griechischen Glauben steht[1]). In der That thut man

[1]) Diese Wechselbeziehung von Philosophie u. Theologie gab uns das

sehr unrecht, wenn man die Philosophie der Hellenen unabhängig von ihrer Theologie und Mythologie behandelt und darauf verzichtet durch vergleichende Betrachtung jener das Verständniss dieser sich zu erleichtern und zu vermitteln. Die Erfahrung lehrt dass die philosophische Betrachtung der Dinge, namentlich in ihren Anfängen, in erster Linie mit dem Glauben selbst sich zu beschäftigen pflegt[1]). Indem sie den letzteren einer verstandesmässigen Auffassung rechtfertigend zu vermitteln, oder speculativ zu vertiefen, oder kritisierend und polemisierend zu corrigieren sucht, kann sie doch nie von der landläufigen Gestaltung des Glaubens selbst sich freimachen; stets wird sie im Gegenteil von der thatsächlich im Volk vorhandenen Glaubensform den Ausgang ihrer Betrachtung nehmen. Auch die griechische Philosophie in ihren älteren Phasen hat fast ausschliesslich der Erkenntniss und Durchdringung des Wesens der Gottheit und der Gottheiten sich zugewandt und es ist eine innere und tiefe Übereinstimmung zwischen den Auffassungen der Götter von Seiten des religiösen Glaubens einer-, der philosophischen Denker anderseits vorhanden. Es ist doch wahrlich kein Zufall dass die griechische Philosophie mit der Physik beginnt. Die gesammte philosophische Speculation hat — wenn wir von der Logik und Ethik absehen — nichts anderes gethan als dass sie die elementaren Begriffe von Erde Himmel Wasser Luft Feuer an und für sich, das Wechselverhältniss derselben unter einander und zugleich ihr Verhältniss zu den thatsächlichen Gestaltungen des Kosmos untersucht hat. Und in dieser Untersuchung deckt sie sich völlig mit dem religiösen Glauben, der jene Begriffe als die für das gesamte kosmische Leben entscheidenden und bestimmenden dh als die göttlichen angenommen hat. Hat der Glaube dieselben ohne weitere Kritik ausschliesslich auf Grund der sinnlichen Beobachtung und natürlichen Erfahrung aufgenommen, so hat die philosophische Betrachtung dieselben eben ihrer Speculation unterworfen, daher die Philosophie unmittelbar an die religiöse Entwicklung anknüpft. Im Wesentlichen ist es nur ein Unterschied, der uns in der Auffassung der Götter von Seiten der religiösen wie der philosophischen Betrachtung entgegentritt: diese erkennt Prinzipien, Begriffe, Kräfte da wo jene Personen sieht. Die grosse Schwierigkeit welche der metaphysischen Speculation der Begriff der Bewegung von Himmel und Sonne, vom Monde von den Gestirnen, von Wolke und Wind allezeit gemacht hat, ist für den Götterglauben selbst nicht vorhanden gewesen: jene Mächte bewegen

Recht im vorhergehenden die Ansichten der älteren Philosophen zur Bestätigung heranzuziehen.

[1]) So ist die scholastische Philosophie mit ihrer unendlichen Vergeudung von subtiler Dialektik, tiefer Speculation und grossartiger Gelehrsamkeit nichts anderes als die Rechtfertigung des christlichen Dogmas vor dem Verstande.

sich weil sie leben. Spielend hat damit der Glaube jenes Räthsel, Ursprung und Wesen alles Werdens und aller Bewegung, gelöst[1]).

Von dieser fundamentalen Verschiedenheit des Glaubens einer-, der philosophischen Speculation anderseits abgesehen, sind es im Übrigen dort wie hier dieselben lebendigen und schaffenden Wesenheiten. Die vier Elemente, wie sie die gesamte kosmologische und philosophische Speculation beherrschen, bilden auch die Grundlage des Glaubens, indem sie den Gottheiten der Erde, des Dunkels und des Lichts entsprechen. Auch die Philosophie fasst die Erde als das gröbste und inferiorste Element, während sie das Feuer entweder als das höchste und reinste preist und mit dem Himmel identifizirt oder den letzteren aus einem besondern Stoffe gebildet sein lässt, der nun über den vier Elementen stehend und die eigentliche Göttlichkeit vertretend die himmlische Welt der irdischen gegenüber stellt. In der Stufenfolge von Erde Wasser Luft und Feuer baut sich der Kosmos von unten nach oben auf. Und wie dem Glauben der Himmel die Einheit ist aus der sich die wechselnden Erscheinungsformen von Licht und Dunkel auslösen, so lässt auch die Philosophie ein Element den Urstoff bilden, aus dem sich die andern durch Ausscheidung, durch Verdichtung oder Verdünnung, oder wie dieses sonst erklärt wird, herauslösen[2]).

Und noch in einem andern Punkte tritt uns der innere Zusammenhang der philosophischen Speculation mit dem religiösen Glauben entgegen. Wie nemlich der letztere, wenigstens in seinen ältern Phasen,

---

[1]) Diese Bewegung der himmlischen Erscheinungen für die personifizirende Auffassung derselben das eigentlich entscheidende Moment: eben weil sie sich bewegten mussten sie leben dh Personen sein. Dem entspr. die Philosophen gleichfalls stets als das bestimmende im Wesen der Gottheit τὸ κινοῦν, die ἀρχὴ τῆς κινήσεως erkennen.

[2]) Wahrsheinlich hat schon Thales (Galen in Hippocr π. χυμῶν 1, 1. T. XVI, 37 f K.) die στοιχεῖα gekannt. Anaximander lässt aus dem Weltstoff Erde, Luft, Feuer entstehen (Zeller 1[5], 220 ff) welches letztere im Kreislauf der Sonne (Diels ArchfPhilos 10, 228 ff) seinen wichtigsten Ausdruck erhält; Pherekydes hat im Πεντέμυχος offenbar von Aether (= Himmel) und Erde, Feuer Luft und Wasser gesprochen (Diels SBA 1897, 143 ff); Anaximenes lässt aus Luft durch Verdünnung Feuer, durch Verdichtung Wind, Wolke, Wasser, Erde werden (Zeller 238 ff); auch für Xenophanes Erde und Wasser, Luft und Feuer (Dox 284; 376 f; 610) die weltbildenden Elemente; während Parmenides (Ed. Diels 1897) Licht und Dunkel als Prinzipe hinstellt (9), von denen jenes Himmel Sonne Mond (10), dieses offenbar Erde und Luft aus sich herausgehen lässt. Und auch Heraklit lässt aus seinem Urfeuer Luft und Wasser und Erde entstehen (ClemS 5. 105: dass er die Luft ignorirt haben sollte Zeller 673 ist ganz undenkbar); Empedocles nennt bestimmt die 4 Elemente (159 ff) die er ausdrücklich mit 4 Götternamen identifizirt; Anaxagoras lässt aus den beiden Kategorien des Lichten und Dunklen Aether und Luft und aus diesen Wasser und Erde hervorgehen Zeller 1001 ff.

seine Götter in stetem Kampfe unter einander sieht, der jene unausgesetzten Wandlungen nach sich zieht, wie sie am Himmel sich offenbaren, so sieht auch die Philosophie die Elemente in stetem Kampfe, in einer ewigen Bethätigung von Liebe und Hass, in einer unausgesetzten Bewegung begriffen, wodurch gleichfalls der nie endigende Wechsel in den Erscheinungen von Himmel und Erde ausgedrückt wird. Aber wie die jüngeren Phasen des Glaubens die alten Gegensätze der Götter zu einer ewigen Harmonie auflösend alle Gottheiten unter sich auszugleichen und zu vereinigen wissen, so hat sich auch der Philosophie der Weltenraum mit seinen Gegensätzen und Widersprüchen, seinem Kampf und Aufruhr zu einem vollkommenen Kosmos umgestaltet, in dem die rastlos gärenden Kräfte und Elemente doch endlich in einer reinen und bewunderungswürdigen Harmonie ausklingen.

Es wäre eine höchst interessante Aufgabe den engen und innigen Zusammenhang der Philosophie mit der Kosmologie und Theogonie wie mit dem Glauben selbst im einzelnen auszuführen: hier müssen wir dieselbe als weit über die uns gesteckten Ziele hinausführend ablehnen und uns auf den Wesensgehalt des Götterglaubens selbst beschränken. Und dieser zeigt uns — um das Gesagte noch einmal kurz zusammen zu fassen — dass der Himmel in seiner Einheit das göttliche Prinzip ist, welches der Erde als das höhere, das eigentlich schöpferische und bestimmende gegenübertritt. Das Wesen des Himmels offenbart sich aber nach zwei gegensätzlichen Seiten, Dunkel und Licht. Indem der Mensch diese letztern beiden Äusserungen der himmlischen Kraft personifizirte, das Wesen des Dunkels in der Nacht, den Wolken, den Wassern, den Winden wieder erkannte, während er als die mächtige Offenbarung des Lichts die Sonne erkannte, hat er in der Hauptsache sich seine Götter für alle Zeiten gesetzt, die, wenn sie auch eine stete weitere Entwicklung erfahren, in ihrem Kerne und in ihren Grundzügen Ursprung und Wesen niemals haben verleugnen können.

Drittes Kapitel.

Mythopoesie.

Haben wir im vorigen Kapitel die objectiv gegebenen Naturmächte und Naturerscheinungen in ihrer innern Entwicklung verfolgt, so erwächst uns jetzt die Aufgabe die subjective Thätigkeit des Menschen in der Verständlichmachung und geistigen Aneignung jener Naturerscheinungen uns klar zu machen. Diese subjective Thätigkeit des Menschen, wie sie in der Auffassung, dem Begreifen, der Adaption jener Erscheinungen sich äussert, fassen wir in dem Begriffe der Mythopoesie zusammen[1])

[1]) Delbrück unterscheidet ZfVölkerps. 3, 266ff 3 Momente in der Entstehung pes Mythus: die Belebung dh Personifizirung der Natur (von der schon die Rede

Es war eine natürliche Folge der monistischen Weltanschauung, nach welcher Himmel und Erde eine Einheit, eine Welt bildeten, dass das Leben des Himmels nicht als ein gesondertes, von eigenen Prinzipien beherrschtes angesehen wurde, sondern dass beide Welten, Himmel und Erde, der menschlichen Anschauung von gleichen Faktoren bewegt erschienen. Die Gesamtanschauung des Himmels in der Totalität aller seiner Elemente rief im Innern des Menschen eine Fülle von Vorstellungen hervor, die mit andern schon vorhandenen Vorstellungen von der den Menschen umgebenden irdischen Natur sich verschmelzend und verflechtend, gebend und empfangend immer neue Vorstellungsverbände erzeugten. War der Mensch in den ersten Stadien seiner Entwicklung suchend und tastend von den einfachsten und nächstliegenden Dingen und Begriffen aus- und weiter gegangen und hatte er sich erst ganz allmälig auf der Erde zurecht zu finden gelernt, so trat er nun mit den erst erworbenen Begriffen von irdischen Dingen und Verhältnissen wie sie in seinem Bewusstsein wurzelten an die himmlischen Dinge heran. Und indem er die himmlischen Geschehnisse in die irdische Sprache übersetzte, hat er im Processe einer grossartigen Apperception den Inhalt beider Reiche, der Erde wie des Himmels, mit einander verschmolzen[1]).

Ist die Apperception allgemein ein Process zwischen älteren schon feststehenden Vorstellungen und jüngeren, neu sich darbietenden und

gewesen), die mythische Apperception und die poetische Ergänzung. Aber wie schon die Apperception ein geistiges Thun, eine ποίησις, welche letztere in der poetischen Ergänzung nur noch ausgeprägter zur Erscheinung kommt, so darf man diese beiden Momente als Mythopoesie zusammenfassen. Die himmlischen Erscheinungen, die als Personen gefassten Mächte des Himmels werden — das ist der Inhalt dieser Mythopoesie — da der Mensch für ihre Percipirung kein anderes Analogon besitzt, irdischen Wesen, irdischen Verhältnissen angepasst.

[1]) Über Apperception vgl. allg. Wundt Logik 1, 1880, 11 ff; 30 ff; Grundz. d. physiol. Psych.[4] 2, 305 ff; Vorl. über Menschen- u. Thierseele[2] 1892, 252 ff; Steinthal Einl. in d. Psych. u. Sprachw. 1871, 166 ff; ZfVölkerps. 2, 14 ff; ZfPhilos. N. F. 32, 71—95. Wenn MMüller wiederholt in seinen zahlreichen Werken und ähnlich AKuhn ABA 1873 die Grundlage der Mythenbildung in der Sprache, der Polyonymie und Homonymie, suchen, so ist zu bemerken, dass diese Polyonymie oder Glottologie (Gruppe 200 ff) doch nur der Ausdruck der Vorstellungen selbst ist, die sich der Mensch eben von den himmlischen Dingen schuf. Eben weil ihm die letzteren nur verständlich wurden, indem er auf sie wechselnd je nach der Ähnlichkeit oder je nach seinem Standpunkte die Ausdrücke die er sich für die irdischen Dinge gebildet hatte übertrug, hat er eine Homonymie der irdischen und der himmlischen Dinge und Geschehnisse geschaffen. Diese Übertragung der Ausdrücke für die irdischen Dinge auf die himmlischen ist also weniger ein Gleichniss als eine Gleichsetzung: der Mensch glaubte thatsächlich am Himmel die irdischen Dinge wieder zu erkennen und benannte jene daher ebenso wie diese.

noch geistig anzueignenden, so vollzog sich diese Apperception bei der Mythenbildung eben in der Weise, dass die lautlich und begrifflich angeeigneten irdischen Dinge und Verhältnisse auf die himmlischen Dinge übertragen wurden. Es standen dem Menschen überhaupt gar keine andern Mittel zu Gebote als die irdischen Verhältnisse, um durch sie die himmlischen Dinge und Geschehnisse vergleichungsweise sich verständlich zu machen. So hat er am Himmel Berge, Flüsse, Steine, Bäume; er hat die elementaren Schöpfungen der eigenen menschlichen Kraft und Kunst als Räder, Werkzeuge, Wagen; er hat sodann Thiere der verschiedensten Art, Reptilien, Fische, Vögel, Vierfüsser dort zu erkennen geglaubt; um endlich Anthropomorphosen vorzunehmen und nun in den göttlichen Erscheinungen Menschen zu erkennen, die schliesslich über das menschliche Maass hinauswachsen und Kolossal- oder Idealgestalten werden[1]).

Aber so sicher es ist, dass die irdischen Dinge und Verhältnisse den Ausgangspunkt für die Verständlichmachung der himmlischen bilden, immer wachsen doch die himmlischen zu den bedeutenderen und mächtigeren, den ur- und vorbildlichen empor, denen gegenüber die irdischen zu Abbildern und Nachbildungen werden. Denn immer ist dem Menschen das himmlische Leben und sind die himmlischen Dinge als die höheren weil göttlichen erschienen. Dadurch dass sie der tastenden Untersuchung des Menschen entzogen sind, wachsen sie von selbst zu den bedeutungsvolleren empor und nehmen als solche einen höheren geheimnissvollen Sinn an. Und zieht sie der Mensch auch später — nachdem er ihren eigentlichen Sinn verloren hat — oft auf die Erde herab um sie hier an bestimmten Gegenden zu fixieren und zu localisieren: ursprünglich haben sie ihren Platz ausschliesslich am Himmel gehabt und nur aus der himmlischen Scenerie selbst finden sie ihre Erklärung[2]).

Haben wir schon früher die Wolken einmal als einen sich auf und ab bewegenden Fluss oder See, sodann als mächtiges Gebirge

[1]) Im Allg. ist der hier angedeutete Fortschritt in den Vorstellungen eingehalten, womit natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass verschiedene appercipierende Reihen neben einander hergehen können. Jedenfalls sind die älteren Vorstellungen (vgl. oS 5) auch dann noch festgehalten als sie schon durch jüngere überwunden waren. Dass der Mensch selbst immer der letzte Gegenstand der Betrachtung ist führt Lazarus ZfVölkerps. 2, 396 richtig aus. Gutes Material bietet im allg Schwartz d. poet. Naturansch. 1. 2. Berlin 1864. 79.

[2]) Ich stehe also darin auf einem durchaus andern Standpunkte wie Forchhammer, der oft zB Apoll in Delphi 6 es ausspricht „dass wir das unvergänglich wahre in den religiösen Localsagen noch heute in der bestimmten Örtlichkeit“ zu suchen haben, während thatsächlich alle Localsagen nur Adaptionen der allein am Himmel sich abspielenden und nur hier Geltung habenden Mythen sind.

kennen gelernt, so mag es hier noch einmal hervorgehoben werden, dass, so bedeutsam die einzelnen Flüsse für die griechischen Landschaften gewesen und als solche in der Sage anerkannt sind, überall die letztere doch durchblicken lässt dass jene himmlischen Ursprungs: die mächtigere bedeutsamere Erscheinung des Himmelsquells, des himmlischen Wassers hat die Erfahrung des irdischen Flusses beeinflusst und bestimmt. In unendlichen Variationen wird das was ursprünglich dem himmlischen Urbilde galt auf das irdische Abbild übertragen und die Erde zum Schauplatz derjenigen Thaten gemacht die sich einst ausschliesslich am Himmel abgespielt haben. Vor allem ist die Sage von dem Drachen der den Quell bewacht die direkte Übertragung bezw. Fortbildung der alten in den vedischen Hymnen noch vorliegenden Auffassung wo der Wolkendrache — der Dunkelgott — über dem kostbaren Nasse lagert und es in seinem Bauche oder in seinen Schläuchen bergend hütet[1]).

Und ähnlich verhält es sich auch mit den Bergen. So zweifellos gerade die hohen Gebirge der Erde den Eindruck der Gottesnähe, der Verbindung von Himmel und Erde hervorgerufen haben, so sicher haben wir doch in zahlreichen Bergen des Mythus ältere Vorstellungen wieder zu erkennen, wie sie sich in ursprünglicher Auffassung an die Wolkengebirge geknüpft haben und erst später auf die irdischen Gebirge übertragen worden sind. So scheint der Name Olympos der Leuchtende von Haus aus diese Bedeutung gehabt zu haben; Skylla und Charybdis treten uns ganz gleich wie die Styx entgegen und haben ohne Zweifel eine ähnliche Beziehung gehabt; die Plankten und Symplegaden können gleichfalls als die beweglichen und irrenden nur als die Wolkenfelsen verstanden werden, die wieder dem himmlischen Leben, dem himmlischen Meere entnommen auf irdische Verhältnisse übertragen sind. Und ähnlich erscheinen zahlreiche andere Beziehungen

---

[1]) So wird die κρήνη ἀρεία Apd 3, 22 oder Ἀρητιάς Ap 3, 1180; fons Castalius Hyg 178 vom δράκων bewacht; die Quelle Amymone von der Hydra P 2, 37, 4; Apd 2, 77 ff. Umgekehrt Forchhammer Daduchos 35 ff. Das unter dem Huf des Pegasus hervorquillende Nass kann nur der himmlische Quell sein, den das Wolkenross schlägt Str 379. Ähnlich sind das ὕδωρ ἀναπαυόμενον Plin 2, 228 unter der Dodonaeischen Eiche; der Quell an dem Μαρσύου ἀσκός aufgehängt ist Her 7, 26 ursprünglich der Himmelsquell: die Eiche wie der ἀσκός Ausdrucksformen der Wolke. Die vom Dreizack hervorgerufenen Quellen P 8, 10, 4; 1, 26, 5 u. sonst Übertragungen des himmlischen Quells den der höchste Gott mit seinem Blitz hervorlockt. Daher auch der Fluss selbst als δράκων (Kephissos Str 424; Acheloos 458; 253), wie zugleich die Gabe der Verwandelbarkeit, welche man später gleichfalls an diesen irdischen Flüssen hervorhebt (so Hyg 31 Achelous in omnes figuras se immutabat) erst von der absoluten Wandelbarkeit des Wolkenstroms übernommen ist.

auf Felsen und Berge und Gebirge nur in ihrer Verbindung mit dem Himmel verständlich[1]). Und wie die Wolkenmassen zu Bergen und Gebirgen, so werden die einzelnen scheinbar losgerissenen und wie von unsichtbarer Hand durch den Himmelsraum geschleuderten Wolkenstücke dem mythendichtenden Geiste zu Steinblöcken und Felsstücken, welche die göttlichen Mächte in ihren Kämpfen gegen einander schleudern. Wenn Orpheus durch seine Musik Felsmassen bewegt, so kann das nur von der himmlischen Windmusik verstanden werden, welche die starren Wolkenmassen in Bewegung setzt. Denn wie es nur am Himmel wunderbare bewegliche Bergmassen giebt, die jeder irdischen Erfahrung spotten, so hat sich eben an den Wolken der Begriff der sich bewegenden Berge gebildet. Und auch darin zeigt sich das Vorbild des Himmels, wo fast immer der Quell mit dem Berge verbunden, in dem Wolkenberge der Regenquell verborgen ist oder wirklich aus ihm herabquillt, dass in Sage und Cult wieder mit solcher Vorliebe Berg und Wasser verbunden erscheinen[2]).

---

[1]) Bei den Indern der älteren Zeit bedeuten alle Ausdrücke für Feld und Berg zugleich Wolke Kuhn ZfMythol. 3, 378, wie auch πέτρη, πέτρος Kuhn Herabk. d. Feuers 178 von πέτομαι nicht zu trennen: gerade das entscheidende Moment des Worts (das Fliegen) ist also später bei Übertragung auf den irdischen Fels abgeworfen; es hat also nur Sinn in der Beziehung auf die Wolke. Über Ὄλυμπος Bergk Jbb 81, 421. Wenn Athene Hsd 924; H 28, 5 ἐκ κεφαλῆς oder κορυφῆς geboren wird, so hat auch das nur Sinn in Bezug auf das Wolkenhaupt, das später auf Berghäupter übertragen ist PindO 7, 36; EurI 456; Bergk aO 294f. Wenn von den Aloaden λ 313ff sowie im Gigantenkampfe etc. ganze Berge bewegt werden so bezieht sich das ursprünglich auf die Wolkenberge. Auch der Fels in dem die Skylla haust μ 73ff ist eine phantastische Beschreibung des Wolkenfelsen gleich dem Atlasgebirge und den Felsen der Styx. Die Charybdis μ 101ff wird eine ähnliche Bedeutung von Haus haben: die Verbindung beider macht sie zu einer Version der Συμπληγάδες oder Πλαγκταί: denn obgleich diese μ 59ff offenbar als feststehende gezeichnet werden, müssen sie ihrem Namen nach ursprünglich die umherirrenden gewesen sein. PindP 4, 208f; f 256; Str 149. 170; SchTheocr 13, 22, daher mit den Κυανέαι zusammengebracht. Für die Mythendichtung hat gerade das Bewegliche der Wolkenmassen grosses Interesse gehabt, da die zusammenhängenden Wolkenberge für die Laufbahn des Sonnengotts uA so gefährlich war, der unter ihnen erdrückt zu werden schien. Die Vorstellung beweglicher Berge knüpft sich auch an die Sage vom Lykabettos Amelesag 1.

[2]) Felsblöcke und brennende Baumstämme (diese eine andere Auffassung der glühenden Wolken) in den Händen der Wolkenriesen selbst Apd 1,34; Hes ὀροτύπους (Giganten); κ 121 (Laestrygonen); Hsd 715 (Hekatoncheiren); Apd 2, 84 (Kentauren); ebenso der Sonnenriesen ι 481; 537f (Kyklopen). Vgl. die Steinwürfe im Kampfe der Götter und der sie vertretenden Heroen Apd 2, 7; Φ 403; P 9, 11, 2; Hellan 9; EurPh 663; 1063; Apd 3, 24; 1, 131; 2, 143; Str 182f. Ebenso werden πέτρα, πέτρος P 1, 27, 8; 2, 32, 7; Apd 2, 104; 124; P 10, 29, 9; Apd 2, 80; Ath 7, 14; λ 593; Ath 11, 80; EurB 704; AeschPr 4f; B 319; OvM 2, 696ff; Apd 1, 30;

Erkennen wir in diesen Auffassungen der Wolken die vedische Vorstellung wieder, die unzähligemale die Bergmasse erwähnt in der der Dunkle das Wasser birgt, so treten uns andere Auffassungen darin entgegen, dass die Wolken zu Gefässen und Hüllen mannigfacher Art werden, in denen wieder das himmlische Nass geborgen gehalten wird. Alle die Schläuche, Fässer, Krüge, Häute, Schalen, Becher etc. welche im Mythus eine Rolle spielen, sind nur verschiedene Ausdrucksformen der einzigen Beobachtung dass die Wolke thatsächlich das Nass in sich schliesst. Und dieselbe Bedeutung hat auch das Horn, das als Gefäss für Flüssigkeit verwandte Horn des Thiers: als Horn der Amalthea ist es der Ausdruck der regengefüllten fruchtbaren Wolke geworden, die in ihrem Nass den himmlischen Segen über die Erde ausgiesst. Und an den wechselnden Auffassungen eben dieses Horns selbst, welches einmal zur Ziege bezw. zum Stiere, als der Trägerin des Horns, anderseits zur menschlich gebildeten Nymphe wird, können wir den ganzen Entwicklungsgang verfolgen, den eine solche Vorstellungsreihe nimmt. Es sind eben, nachdem sich die Anthropomorphose vollzogen, die älteren Auffasssungen nicht verloren gegangen, sondern haben sich der höheren Anschauungsform untergeordnet[1])

Aber auch sonst erscheint die Wolke in unendlich zahlreichen und mannigfaltigen Auffassungen: der Schlauch in dem die Winde ge-

---

P 3, 22, 1; SchAristE 785; Ath 5, 62; SchAristE 1368; Suid λίσποι uva der ursprünglichen Bedeutung nach ihren Platz in der himml. Scenerie gehabt haben; später von der combinirenden Phantasie in bestimmten Felsgebilden der Landschaften wieder erkannt. Die durch die himmlische Musik bewegten Bergmassen AeschA 1630; Ap 1, 26ff; 1, 740ff sind ebenso wie die Kyklopenbauten himml. Bedeutung, später auf die Erde übertragen; wie die ἑρμαῖα od. ἑρμαῖοι λόφοι (schon π 471) Nachbildungen himmlischer Beobachtungen. Verbindung von Quell u. Berg Bergk 316f; 422f; Acheloos u. Sipylos Ω 605; Bergk 395: vgl. noch EurHi 121; Babr 72, 5 etc.

[1]) Fass der Danaiden, SchEurHec 886, Schalen in der Hand der Götter, Haut des Marsyas Her 7, 26 uva. Nachdem die Mythopoesie das himmlische Nass zum Wein umgestaltet hatte, wurde die Wolke zum Becher, Humpen, Fass Ψ92Sch; A 597; Υ 234; Δ 2f; Stesich 7; E 387; HsdE 94; EurB 221f; Ath 5, 29; Ω 527. Ähnlich der Schlauch welcher die Winde birgt κ 19f; der ἀσκωλιασμός Poll 9, 121 Nachahmung. Wolke als Trinkhorn, κέρας Hsd 789; Ath 11, 51; Pd 166; Aesch 183; Soph 429; daher mit dem Begriff der Fülle, des Segens verbunden Phocyl 7; Anacr 8; Pherec 37; Ath 11, 503; Dd 4, 35 (der nur Ursache u. Wirkung verwechselt). Die Flüsse haben dasselbe als Abkömmlinge des Himmelsstroms SchΦ194; Pd 201; daher SchCallim 1, 49: aus dem Horn quillt Nektar u. Ambrosia dh der himml. Trank. Aus dem Horn wird der Stier Apd 2, 148, wie die Ziege MusTh 7 (Erat 13); SchO 229: vgl. hernach. Als wirkliches Trinkhorn noch Lateran. Bildw. 16ff, gewöhnlich als Füllhorn, welches auch Pluton, Dionys uA führen. Overbeck KM 2, 322ff; DAK 315. 316. 925. 927—30 ua.

fesselt werden; das Fass in dem sich Eurystheus versteckt, Ares gefangen gehalten wird; der Beutel des Hermes; die Tasche des Perseus beziehen sich alle gleichmässig auf die Wolkenhülle, welche das Wasser und den Wein des Himmels, die Sonne und alle himmlischen Erscheinungen und Schätze zeitweilig in sich aufnimmt, verbirgt und den Blicken entzieht. Und weiter wird die Wolke zum Fahrzeug in welchem die Sonne sich schaukelt, in dem sie fährt, von dem sie getragen wird: mag dieses Fahrzeug nun als Schaale, als Becher, oder wirklich als Kahn und Schiff gefasst werden[1]).

Sehen wir hier die Wolken consequent als Hüllen aufgefasst, so kann die Phantasie in ihnen ebenso weite wallende Gewänder erblicken, welche den Körper der Götter umschliessen. Waren die Häupter des Sonnengotts wie der Mondgöttin zweifellos vorhanden, so war es Aufgabe der constructiven Phantasie diesen Häuptern die Leiber hinzuzuschaffen und das ist in der Weise geschehen dass man den Sternhimmel der Nacht wie die flatternden Wolkengebilde zu wallenden Gewändern gemacht hat, hinter denen die Leiber der Götter verborgen waren. Mit diesen Gewändern schmückt sich vor allen der Himmelsgott, die Mondgöttin. Und es wird der leuchtende Glanz, das Schimmern in bunten Farben wodurch die Wolken das Auge auf sich ziehen der Mythopoesie zu Gold und Purpur, worin die Kleider der Himmelsmächte erstrahlen[2]).

Diesen mannigfachen Auffassungen der Wolken gegenüber, die sich aber leicht aus der ungeheuren Wandelbarkeit derselben erklären, beschränken sich die an die Erscheinungen von Sonne und Mond sich knüpfenden Vorstellungen auf einfachere Formen. So wird die Sonne

---

[1]) Schaalen, Fässer etc E 387; Dd 4, 20; HsdE 94; Ω 527; κ 19f; Ath 11, 15; Harp φαρμακός; Apd 2, 38 uva. Die Wolke als δέπας, λέβης, φιάλη den Sonnengott tragend Peisand 5; Panyas 7; Stesich 8; Antimach 4; Mimn 12; Euphor ua b. EustDionP 558; Pherec 33 etc.; als Schiff: Argo Seeliger ML 1, 502f. Ähnlich die Wolke als Thron auf dem die Lichtgötter sitzen, ruhen, daher χρυσόθρονος uä: die Throne auf Bildw. (Reichel vorhellen. Götterculte 1ff) Nachbildungen der himml. Beobachtungen.

[2]) Zeus auf Bildw. in grossem Mantel. Apoll H 2, 6 ἄμβροτα εἵματα; P. 3, 16, 2 χιτών im Culte; der Sternenchiton des Nachtgotts Hermes Monum VIII, pl. 25—30. Athene webt einen πέπλος E 735; Dd 5, 73, daher nachahmend im Cult ein solcher dargebracht. Das σπάργανον des Hermes H 3, 301 uö dieselbe Bedeutung der weissen flatternden Wolke. Auch der Ausdruck ClemS 6, 53 ἡ ὑπόπτερος δρῦς κ. τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος wird sich von diesem Gesichtspunkte aus erklären, wozu vgl. Pherec SBA 1897, 143ff φᾶρος μέγα τε καὶ καλόν; Aesch 214; Bacchyl 3, 13f μελαμφαρέϊ κρύπτειν σκότῳ. Von Aphrodite od. Athene stammt das Gewand der Harmonia Dd 5, 49; SchEurPh 71; Hyg 148; vgl. den Peplos des Herakles Dd 4, 14; Apd 2, 71; des Jason Ap 3, 1205; der Jole PlutPar 13; des Areion P 8, 25, 5 ua.

in zahlreichen Variationen als Rad, als Kugel, als Scheibe, als Stein, der in Feuer glühend durch den Himmel geschleudert wird, aber auch als leuchtendes Auge oder Haupt aufgefasst. Und in gleicher Weise wird der Mond entweder in seiner Vollmondserscheinung als Rad, Kreis, Auge, Stein, oder in seiner Halbmondserscheinung als mächtiger Zahn oder Hauer, als Sichel udgl gefasst, während die Sterne zu funkelnden Steinchen oder Lichtern werden. Der Blitz aber ist stets die Waffe, die in den Händen des Himmelsgottes ihre Verwendung findet[1]).

Von den Lichtmächten, speciell von der Sonne muss aber noch eine weitere eigentümliche Auffassung hier erwähnt werden. Als der Mensch mit dem verführerischen Zauber des Goldes in Berührung trat, bot sich eine Vergleichung der Sonne mit dem Golde von selbst dar. Sie wurde ihm zur Goldkugel, die der Mensch auf ihrem Gange durch den Himmel mit leidenschaftlichem Interesse verfolgte und die auf seiner Wanderung dereinst aufzufinden seine Hoffnung und sein Verlangen wurde. So ist die Sage von dem verborgenen oder verlorenen Schatze, dem Goldklumpen, dem Nibelungenhorte, entstanden, der im fernsten Westen im Okeanos ruht, weil hierher täglich die goldne Sonne wandert, hier täglich ein neuer Goldklumpen sich ablagert, dass im Laufe der Zeit daselbst ein ungeheurer Schatz von Gold sich ansammeln muss. So ist mit Sonne und Mond die Vorstellung von Gold unzertrennlich verbunden. Imgleichen ist aber auch der Himmel von Gold und goldnen Dingen erfüllt. Denn von der Sonne strahlt eine unendliche Goldfluth aus, welche die Wolken zu wunderbar glänzenden Goldmassen umformt, die nun gleichfalls als Gold gefasst und zu den verschiedensten Dingen von der Phantasie umgeschaffen in den mannigfaltigsten Variationen im Mythus uns entgegen treten[2]).

---

[1]) Als Rad AristTh 17 ἡλίου τροχός; ServE 6, 42 rota Solis; Lucr 5, 433 etc; vgl. des Ixion Rad Dd 4, 69, doch scheint auch ein saxum Ixionis bekannt gewesen zu sein ProbG 3, 37, wie auch der Wind ServG 4, 484; SchPdP 2, 39 dabei eine Rolle spielt. Die Sagen vom Wagen haben wohl ihren Ausgangspunkt vom Sonnenrade genommen: Schwartz 1, 8; Kuhn Herabk. 48ff: 95ff. Farbloser ist Κύκλος H 8, 6; AeschPr 91; P 504; SophAn 416; EurHec 412; Anaximander Dox 355, 18. Als σφαῖρα Dox 349, 16. Als Discus tödtet er durch des Sonnengott Apolls Hand EurHel 1472; durch Perseus Hyg 63; Discus heisst die Sonne Dox 354, 2. 16. Als Stein wird der Sonnengott Zeus verschluckt: Stein die Sonne Anaximander Dox 348ff; EurO 982Sch; f 779 χρυσέαν βῶλον. Als Auge der Kyklopes; Hsd E 267; Eur 1094b; AristN 285; Th 17; SophAn 104; 879 etc. Mond als Rad der Tyche od. Adrastea; κύκλος Anaximander Dox 355b; EurPh 1132. 176; JA 717; J 1155; f 997; als Stein P 9, 38, 1; als Auge AeschSe 390; P 428; PdO 3, 20; 10, 74; Gesicht Praxilla 2; Soph 713; AristOùp 2, 8; πέλανος Eur 352; Hauer der. Graeen, Sichel des Kronos etc; κέρας Schwartz 1, 10. Sterne als Augen im Mythos des Argos Panoptes, als Steine bei Philosophen, als Lichter oft bei Dichtern.

[2]) Licht allg. als Gold PdO 1, 1; daher viele goldne Dinge am Himmel

Alle diese vorstehend betrachteten Auffassungen erhalten darin ihr einheitliches Gepräge dass sie die himmlischen Dinge, Sonne Mond und Wolken als unorganische Gegenstände fassen. Sie erscheinen zugleich wenigstens später meist in untergeordneten Verhältnissen und als Accidentia der Götter selbst. Aber dem mythendichtenden Geiste sind sie von Haus aus selbständige und lebende gewesen: denn darin eben unterscheiden sich jene himmlischen Räder, Scheiben, Sicheln etc. von den irdischen Gegenständen dieser Art dass sie persönliche, selbst sich bewegende, selbst handelnde sind. Ein Schritt weiter ist es nun wenn die Wolken als Bäume oder Pflanzen gefasst werden.

Dass die Hellenen gleich den übrigen indogermanischen Stämmen namentlich in älterer Zeit unter dem Schatten mächtiger Bäume oder im Frieden des Waldes von einem Gefühle der Unendlichkeit ergriffen gewesen; dass sie gerade in der Stille dieses Waldfriedens intensiver das Gefühl der Gottesnähe, eines geheimnissvollen göttlichen Waltens und Webens empfunden haben: das wird man gern zu glauben geneigt sein. Nichts aber deutet an dass sie in den Bäumen selbst etwas Göttliches erkannt haben. Der Baum ist ein Gewächs der Erde wie es der Mensch selbst ist. Und wie sich dieser nicht selbst vergöttert hat, so hat er auch den Baum nicht vergöttert, der wohl entsteht, wächst und lebt, aber auch stirbt und vergeht gleich dem Menschen und allen Erzeugnissen der Erde. Der irdische Baum steht also gleich allen lebenden Wesen unter der unmittelbaren Einwirkung des Himmels und seiner Mächte: es kommt ihm aber mit nichten etwas spezifisch göttliches zu[1]). Wohl aber sehen wir wie der Mensch am Himmel

Θ 19 σειρή; 442 θρόνος; PdN 10, 88 δόμοι; EurJ 459; SophAn 104; Eur El 54 etc. Sonne Gold EurHec 636; Hel 182; f 771 etc; Mond H 32, 6; PdO 3, 19; vgl Pd 222 Διὸς παῖς ὁ χρυσός; daher die zahlreichen Cultnamen der Götter vom Golde. Die Sage vom Goldschatze Her 3, 116. Goldregen bei der Geburt der Lichtmächte von dem herabfluthenden Lichte PdO 7, 34; H 1, 135; PdP 12, 17; J 7, 5: Pherec 26; PhilJ 2, 27. Goldne Wolken N 523; Ξ 343. 350; Σ 205; PdO 7, 49 ξανθὰν ἀγαγὼν νεφέλαν πολὺν ὗσε χρυσόν; f 302 νεφέλαν ἔγκυον χρυσοῦ. Daher goldner Wagen PdP 9, 6; O 1, 88; goldne Pferde Pd 30, 8; N 24; goldner δεσμός O 20; goldne Aegis Ω 20; B 447; μίτρα χρυσῆ des Apoll Alc 2; ὅρμοι H 4, 88f; Goldhaar des Sonnengotts PdP 2, 25; goldner Becher P 5, 18, 3; goldne Äpfel Hyg 185; Apd 2, 13; goldnes Lamm P 2, 18, 2 = goldnes Vliess Apd 1, 109; goldne Schlange Arnob 5, 21; EurJ 25. 1427; Hörner PdO 3, 29; Geschmeide H 6, 5; Gewänder Σ 518; στρόφοι H 1, 128; Stab H 3, 529. Der Sonnengott Hephaestos schmiedet aus dem Wolkenmetall goldne Rüstungen etc; der Sonnenheros Midas besitzt die Gabe ut quidquid tetigisset aurum fieret Hyg 191.

[1]) Die naturwissenschaftliche bezw. philosophische wie die mythologische Denkweise stimmt hierin durchaus überein, indem sie immer wieder den Zusammenhang der Pflanzenwelt mit der Erde wie die Abhängigkeit ihres Lebens vom Himmel betont.

einen mächtigen Weltenbaum zu erkennen geglaubt hat. In allen höher entwickelten Mythologien tritt uns diese Auffassung welche in der gesamten Wolkenbildung einen gewaltigen Baum mit weitverzweigten Ästen erkennt entgegen. Und wie dem Menschen der Westen die Urheimath von Wolken Winden und Wassern ist, so ist es nur eine logische Folgerung, dass nun auch der Wolken- oder Weltenbaum aus dem Westen emporwächst, um mit seinen Ästen und Zweigen sich über das weite Himmelsgefilde auszubreiten. Namentlich die Esche ist es, an die sich diese bis in die indogermanische Urzeit hinaufreichende Vorstellung knüpft: als Esche breitet der Weltenbaum seine mächtigen Äste und Zweige durch den Himmelsraum und wird so zur Wohn- und Heimstätte der Götter selbst die in seinen weiten Zweigen und Ästen sich bergen, sich setzen, sich ausruhen[1]).

Darin tritt nun aber wieder die enge Wechselbeziehung zwischen Himmel und Erde uns entgegen dass dieser himmlische Weltenbaum zum Urbild und Urahn aller irdischen Bäume wird. Denn wie der Mensch zwar nicht sich selbst vergöttert, wohl aber sein Geschlecht an die Himmlischen anknüpft, von ihnen herleitet, so verbindet er auch die irdischen Bäume mit dem Himmelsbaume. Lässt der letztere doch in stetem Wandel seinen Samen, das Nass welches aus ihm herabträuft, auf die Erde fallen, unter dem die Gewächse hervorsprossen. Es hat also auch hier der Mensch zunächst aus der irdischen Erfahrungswelt den Gegenstand gewählt, mit dem er das himmlische Objekt zusammenbrachte und verglich: aber eben dieses himmlische Objekt ist im Verlaufe des Apperceptionsprocesses weit über das irdische hinausgewachsen und wird nun zu dem mächtigeren, bedeutenderen, dem göttlichen, während die irdischen Analoga zu Abbildern und Nachbildern jenes himmlischen Prototyps herabsinken.

---

[1]) CBötticher Baumkultus der Hellenen 1856. 179ff; JMurr Pflanzenwelt 1890; Hehn Kulturpflanzen und Hausthiere 6. Aufl. 1894 betrachten nur die irdischen Bäume; Gubernatis mythol. d. plantes 1878 nähert sich meinem Standpunkte. Heiligkeit der Haine allgemein SenEpp 4, 12; für die Germanen TacG 9; vgl. Plin 12, 1ff. Weltesche Μελία Kuhn Herabk. 24ff; Murr 27ff von Haus aus die gemeine od. Eberesche, die besonders durch ihre rothen Früchte sich auszeichnet; auf die Landessage übertragen Kuhn 113—135; als Philyra Hsd 1002; Ap 2, 1231; PdP 4, 103. Als Μελίαι, νύμφαι Μελιάδες Hsd 186; Callim 1, 47 uä; daher auch das Menschengeschlecht ἐκ μελιᾶν Hsd E 142ff. Verbindung mit dem W. Pherec 33—33h; Hsd 215ff. 275. 335; EurHi 735ff; Hf 395ff; Ath 3, 25; wächst im κῆπος θεῶν Pherec; ὠκεανοῦ AristN 272; Ἑσπερίδων Dd 4, 26; ἑσπερία αὖλα Eur; Ἥρας λειμών Callim 3, 164: wechselnde Bezeichnungen des westlichen Wunderlandes. Der bewachende Drache, Atlas, Okeanos, Quellen, Höhlen, Baum — alles das sind bekannte Auffassungen wie sie mit dem westl. Wolkendunkel zusammen hängen. Schwartz hat seine Ansicht später modifizirt ZfVölkerps. 20, 89.

Wenn wir also von Bäumen hören, unter denen die Götter thaten und leiden, so haben wir es hier in ursprünglicher Auffassung nicht mit den irdischen, sondern mit den himmlischen Bäumen zu thun. Denn das Leben der Götter liegt im Himmel und erst eine späte Zeit die sich des ursprünglichen Begriffs der Gottheit entäussert hatte, hat die Götter auf die Erde herabgezogen und hier localisirt. Wie der irdische Tempel so ist auch der irdische Baum nichts als die Versinnlichung, Verbildlichung und Vergegenwärtigung des Himmelsgefildes und des Himmelsbaums. Und in den Akten des Cults hat der Mensch wieder das was er am Himmelsbaume sich abspielen sah, an dessen irdischem Abbilde — da ihm das Urbild unerreichbar war — in mimetischer Darstellung dramatisch vorgeführt[1]).

In allen mythischen Bäumen treten uns nun, wenn auch in den mannigfaltigsten Variationen, Eigenschaften und Beziehungen wunderbarer Art entgegen und diese lassen sich nur aus ihrem ursprünglichen Wesen als himmlische Bäume erklären. Vor allem haben sie die Gabe, die der Wolkenbildung eigentümlich ist, dass sie die Götter verbergen und verstecken. Und da dieses Verstecken leichter hinter dichtem Gebüsch sich vollzieht, so hat die Mythendichtung das krause Gewirr der Wolkenbildung, welches ja thatsächlich meist mehr als ein dichtes undurchdringliches Gestrüpp erscheint, dem entsprechend in die mannigfaltigsten Formen von Gebüsch und Gestrüpp umgestaltet, in dem sich nun vor allem der Sonnengott und die Mondgöttin freiwillig varstecken oder gezwungen verborgen werden. Und der Cult hat diesen himmlischen Vorgang wieder nachahmend an den Bildern, den Repraesentanten der Götter selbst vorgenommen. Und es ist nur eine andere Form dieser Vorstellung, wenn sich die Götter bezw. ihre heroisirten Vertreter im Baume oder im Gebüsche aufhängen: so scheinen Sonne und Mond in dem Geäst und Laubwerk des Wolkenbaums zu hängen, indem sie in ihm rasten und verweilen[2]). Ferner tritt in den mythischen

[1]) Bäume ursprünglich an Stelle der Tempel Plin 12, 3ff haec fuere numinum templa; sie waren also, wie das irdische templum im Sacralrecht Nachahmung des himmlischen Varro II 7, 6; Nissen Templum 2f, so auch ihrerseits zunächst Nachahmungen, Darstellungen, Verirdischungen des himmlischen Weltenbaums. Ähnlich haben wir auch den νηός zunächst nur als die Nachbildung der himmlischen Wohnstätte zu fassen. Daher Plin aO von den Bäumen nur arborum genera numinibus dicata; ähnlich Phaedr 3, 17 olim quas vellent esse in tutela sua divi legerunt arbores; LucSacr 10f, wenn hier auch in den Worten ἔπειτα ναοὺς ἐγείραντες ἵν' αὐτοῖς μὴ ἄοικοι μηδὲ ἀνέστιοι ὦσιν schon der spätere Gesichtspunkt hervorbricht, die Tempel (bezw. Bäume) als die wirklichen Wohnstätten der Götter zu fassen. Erst bei den spätern Kirchenschriftstellern Boetticher 11 finden sich Angaben die Bäume seien als wirkliche Gottheiten gefasst.

[2]) Im Myrthengebüsch versteckt sich Aphrodite Serv 5, 72; ähnlich Europa Ath 15, 22; Callim 3, 202f; durch Epheu das Sonnenkind Dionysos geschützt EurPh

Bäumen die alte natürliche Verbindung der Wolke sowohl mit dem Winde wie mit dem Nass hervor. Denn wie mit dem Wolkenbaume das geheimnissvolle Rauschen des wehenden Windes, der Sprache der Gottheit, unzertrennlich verbunden ist, so empfängt der Baum selbst damit die Gabe der Rede und Wahrsagung und auch in dem irdischen Abbilde glaubt der Mensch nun die göttliche Sprache hören und deuten zu können. Und wie unter dem Himmelsbaume der Quell hervorsprudelt, so auch unter den Bäumen der Sage. Und auch darin beweisen diese, dass sie nur Abbilder des himmlischen Wunderbaums sind, dass sie gleich jenem nicht nur Wasser sondern auch Wein und Honig und Milch dh den Himmelstrank spenden. Denn wie das himmlische Nass als das göttliche schlechthin zum Wundertranke geworden ist, da die Götter selbst aus ihm schöpfen und sich laben, so wird auch der himmlische Baum selbst zum Wunderbaume, von dem dieser Himmelstrank, den der Mensch als Soma, als Honig, als Milch deuten zu dürfen glaubt, herniederfliesst[1]).

Nur aus dem Wesen des himmlischen Baums heraus ist dann

651 ff; PhilJ 1, 14; ähnlich H 7, 39; AelVh 3, 42; das Hermesbild (= Hermes selbst) von Myrthenzweigen verhüllt P 1, 27, 1; Juven 8, 42 Sch; Zeus unter Gebüsch auf einem Baumstamme Mionnet 2, 289; im Lattich versteckt sich Adonis Ath 2, 80; im Gebüsch gebiert Rhea den Sonnensohn Callim 1, 10f; der untere Theil des Dionysbilds von Epheu u. Lorbeer verdeckt P 8, 39, 6; Reiser verdecken die Spuren H 3, 83f; Cultbild der Hera von Zweigen umflochten Ath 15, 12; daher Hera selbst ὑπὸ τῷ λύγῳ geboren P 7, 4, 4; vgl. das Bild der Artemis P 3, 16, 11. Ähnlich Osiris PlutJs 16. 42. Pentheus in der Tanne versteckt EurB 1061; Kastor in der Eiche PdN 10, 61. Myrthenzweige = Gewölk Ath 15, 18; Schlangen Theocr 24, 86 etc. Erhängungen: Erigone ServG 2, 389; Marsyas Plin 16, 240; Phaedra P 2, 32, 3; Britomartis Callim 3, 159; Phyllis Plin 16, 108; Melos ServE 8, 37; Ceremonie am Artemisbilde P 8, 23, 6f; Köpfe in der Areseiche aufgehängt Her 9, 39; PhilJ 2, 19.

[1]) Redender Baum vor allem die Eiche von Dodona ξ 328; Hsd f 80; AeschPr 832 (vgl. Apd 1, 110; Ap 1, 526 Sch; 4, 585; Lyc 1319); Tauben (vgl. hernach) aus ihr weissagend Her 2, 58; SophTr 171; St Δωδώνη; ServG 2, 15. Andere redende Bäume PhilVA 6, 10; H 2, 215; Boetticher 163 ff. Von den Blättern der Weltesche träufelt Thau Kuhn Herabk. 132f; Saft von besonderer Wirkung 183 ff; 189 ff. Mit den heiligen Bäumen heilige Quellen verbunden als Abbild des Himmels in Dodona Plin 2, 106; AulisB 305 ff; Delphi Plin 16, 88; SchPdN 6, 37f; P 10, 6, 2; EleusisH 5, 99. 272; andere Verbindungen P 8, 23, 3; 2, 31, 11; 37, 4; 7, 5, 1; Plin 16, 89; Her 7, 26; Boetticher 38. Allg. Boetticher 341 f. 263. Der Wasserzauber P 8, 38, 3 Nachahmung des himml. Vorgangs (Wasser u. Zweige). Ähnlich lässt Rhea durch einen Stab die Quelle sprudeln Callim 1, 30f; Verwandlungen von Holz in Wein H 7, 35; AelVh 3, 42. Die spätere Zeit hat hier ausserordentlich phantastisch gestaltet indem sie das Nass zu Blut, Thränen etc gemacht hat. Als Früchte erscheinen die goldnen μῆλα Murr 57 ff, die wohl auf den Vollmond zu beziehen sind, der wie eine mächtige goldgelbe Frucht am Wolkenbaume hängt.

auch der Glaube an die Verwandlungen in Bäume und Pflanzen zu erklären. Ging dieselbe Wolkenbildung, die einst als Baum oder Gebüsch aufgefasst wurde, dem mythenbildenden Geiste später in Menschenbildung über, so lässt auch der Mythus diese Übergänge und Verwandlungen vor sich gehen, indem er der älteren und der jüngeren Auffassung zugleich Rechnung trägt. Und so zweifellos die meisten dieser Verwandlungen in Bäume und Thiere von denen die Sage zu wissen vorgab, ohne jeden Werth, ein Spiel später Mache sind, so würde doch die Mythopoesie nie auf solche Gedanken gekommen sein, wenn nicht die Möglichkeit der Verwandlung traditionell festgestanden hätte[1]). Und die unendlich mannigfaltigen Beziehungen von Göttern und Heroen zu einzelnen Bäumen und Pflanzen sind, so bestimmt auch hier wieder eine späte Künstelei und Spielerei ihr Wesen getrieben hat, in ihrem Kerne aus der Verbindung der himmlischen Götter mit dem Himmelsbaume entstanden und sind erst nachträglich von einer des alten Sinnes und des ursprünglichen Wesens nicht mehr bewussten Deutung auf die irdischen Bäume und Gewächse übertragen worden. Denn wenn die Götter unter Bäumen geboren werden wie sie unter Bäumen und Sträuchern ruhen und der Liebe pflegen: so kann hier nur das himmlische Gefilde mit seinem mächtigen Wolkenbaume verstanden werden, mit dem die Götter thatsächlich in ihrem Wandern und Ruhen, in ihrem Erscheinen und Sich verbergen in innigster Beziehung stehen[2]).

Tritt uns nun schon in dieser Wechselbeziehung zwischem dem Himmelsbaume und den irdischen Bäumen ein Übertragen vom Himmel auf die Erde entgegen, so erscheint eine solche nachahmende Thätig-

[1]) Boetticher 254 ff; 271 ff; 281. Den allgemeinen Glauben an die Thatsächlichkeit der Verwandlungen drückt Empedocles AelHa 12, 7 aus. Roscher will viele dieser Sagen, spez. die Verwandlungen in Hunde und Wölfe aus pathol. Momenten erklären ASG 17, III. Betreffs der einzelnen Verwandlungen in Bäume genügt es auf Murr aO zu verweisen.

[2]) Die zahlreichen Cultnamen der Götter nach Bäumen im Allg. und nach einzelnen Bäumen speziell werden später zu erwähnen sein, da sie von anderm Gesichtspunkt aus zu betrachten sind. Lykurg tödtet im Baum seinen Sohn Apd 3, 35; Halirrhotios im Baume sich selbst SchAristN 1005; die Cypressen Jungfrauen P 8, 24, 4; Platane der Helena Theocr 18, 40; Tanne des Pentheus P 2, 2, 7. Hermes unter einem Erdbeerbaum P 9, 22, 2; 20, 3; Zeus unter einer Pappel TheophrHpl 3, 3, 4: Hera unter einer λύγος P 8, 23, 4; 7, 7, 4; Apoll u. Art. unter Palme Ölbaum Lorbeer ProbG 3, 1; EurJT 1098 ff; Serv 3, 91 geboren. Zeus u. Europa ruhen unter einer Platane Plin 12, 11; TheophrHpl 1, 9, 5; Zeus u. Hera unter dem hesperischen Apfelbaum Pherec 33a; Jo unter einem Ölbaum Plin 16, 239; Helena im Birnbaum P 4, 16, 2; Athene unter einer Olive v 221. 372; Nemesis unter einer Platane P 7, 5, 1; Python unter dem Lorbeer begraben EurJT 1245 ff. Apoll sitzt in einer Lorbeerlaube P 10, 5, 9; Dionys in einer Laube P 5, 19, 1 etc.

keit noch viel plastischer in einzelnen Culthandlungen, die geradezu den Zweck haben das am Himmel geschaute dramatisch darzustellen. Denn in dem Aufhängen von Disci, Oscilla, dem Gorgoneion am Cultbaume; in dem Schmücken des letzteren mit Lichtern und glänzenden Farben kann sich nur die Vorführung und Darstellung des Urbaums aller Bäume, des himmlischen Weltenbaums darstellen, an dem das Sonnen- und Mondgesicht, die unzähligen wunderbaren Farben und Lichter erstrahlen und von dem zugleich das himmlische Nass, dieser Same aller Blüthen und Früchte des Erdelebens herabträufelt[1]). Und aus dieser Anschauung heraus ist auch die plastische Kunst selbst erwachsen. Haben wir schon früher gesehen wie die Wolke als das den Leib des Gottes verdeckende Gewand aufgefasst worden ist, so können wir uns nicht wundern nun den Baumstamm an die Stelle eben dieses Wolkengewands bezw. Wolkenleibs treten zu sehen: er ist die plastische Versinnlichung, die irdische Nachbildung der himmlischen Erscheinung. Der Baumstamm mit aufgesetztem Kopfe stellte den Sonnengott bezw. die Mondgöttin mit dem allein sichtbaren Haupte oder Gesichte und dem unter dem Wolkenbaume verdeckten Leibe dar und aus dieser roh sinnlichen Nachahmung hat sich die Kunst entwickelt[2]). Und wie der Mensch hier den Baumstamm als Leib des

[1]) Allg. Boetticher 80ff; 90ff: Eur 362, 46 Sitte auf einen Olivenbaum ein Gorgoneion zu stecken als Wiedergabe des Mondgesichts am Wolkenbaume. Oscilla Gesichter entsprechen den Disci; später scheinen (ServG 2, 389; Gloss.) fälschlich die laquei pensiles statt der oscilla selbst die Hauptsache geworden zu sein. Über die Κωπώ die späte aber durchaus glaubwürdige Nachricht Procl b. PhotB 321: ein Olivenstamm mit purpurnen und gelben Binden umwickelt, eine grosse Kugel und kleinere auf und am Stamme angebracht. Die Eiresione Boetticher 393ff: auch sie die Nachbildung des himmlischen Baums aus dem aller Segen wie alles Nass (daher im Gebet Suid εἰρ Honig Öl Wein) träufelt. Auch hier deuten die weissen und purpurnen Binden die wechselnden glänzenden Farben des Himmelsbaums an. Vgl. ähnliche Ceremonien Boetticher 49f; 109f; 113; 394 etc: Schmücken des Baums mit Lampen u. Lichtern, mit hellen und purpurnen Binden. Gleicher Bedeutung ist das Vliess in der Areseiche Apd 1, 109; wie auch sonst Felle (über die hernach) an den Bäumen befestigt werden Boetticher 69ff; 79f. Fest der Τόνεια im Heraculte Ath 15, 12.

[2]) Über diese ältesten Götterbilder als Pfähle od. Baumstämme TertullAp 16 sine effigie rudi palo et informi ligno; ClemPr 4, 16 ξύλα περιφανῆ ξόανα, wie dieses einzeln an der Artemis als ξύλον οὐκ εἰργασμένον, an der kithaeronischen Hera als πρέμνον ἐκκεκομμένον, der Hera von Samos als σανίς ὕστερον δὲ ἀνδριαντοειδές, an der Lindischen Athena als λεῖον ἕδος ausgeführt wird. Die ältesten Götterdarstellungen waren also Baumstämme mit aufgesetztem Kopfe dem Wolkenbaume entsprechend, auf dem sich der Kopf der Sonne bezw. des Mondes erhebt, völlig gleich der Darstellung der Athena durch den Stamm des Ölbaums mit aufgesetztem Gorgoneion dh Mondgesicht Eur 362, 46. Ebenso wird sich die wunderbare Darstellung der Dioskuren als δόκανα oder δύο ξύλα παράλληλα so erklären: auf ihre

Gottes fasst, so hat er auch die verschiedensten Holztheile unter den mannigfachsten Formen mit der Gottheit in Beziehung gesetzt: er hat die Wolkenbäume selbst als Lanzen in die Hände der Götter gegeben: hat die flammenden Wolkentheile zu mächtigen Fackeln gemacht, die von den Göttern im Kampfe geschwungen werden und hat auch sonstige Utensilien, Kunstwerke, Instrumente am Himmel zu erkennen geglaubt[1]).

In all diesen einzelnen Auffassungen des himmlischen Lebens sehen wir eine höchst kindliche und rohe aber doch nicht der Folgerichtigkeit entbehrende Phantasie herrschen, Himmel und Erde verschmelzen zu einer unlösbaren Einheit, aber der Himmel gestaltet sich auch hier zu dem mächtigen Prototyp, als dessen blosse Nachbildungen und Vergegenwärtigungen die Gebilde der Erde erscheinen. Im Laufe der Zeit hat sich hier aber eine völlige Umgestaltung vollziehen müssen, da die gereiftere Phantasie allmälig jedes Verständniss der ursprünglichen Vorstellungen und Cultakte verlor, die vom Vater auf den Sohn in ängstlicher Erhaltung der Äusserlichkeiten überliefert schliesslich zu starren und unverständlichen Formeln wurden, die sich wie heilige Mysterien unfasslichen Inhalts fortsetzten. Zugleich aber haben sich hier historische Einflüsse geltend gemacht, die neue Baumarten und neue mit diesen verbundene Riten kennen lehrten und damit die alten einheimischen Anschauungen erweiterten und zugleich verwirrten[2]). Vor allem aber hat hier eine spitzfindige Combinationssucht und künstliche Mache eingesetzt, die das gesamte Pflanzenleben in ihren Bereich zog und hier auf Grund einer liebevollen Beobachtung und unkritischen

---

enge Zusammengehörigkeit ist Kap. 6 zurückzukommen. Die Sammlungen bei Boetticher 215 ff. 226 ff etc geben nach dieser Seite hin ein ungeheures Material; vgl. noch Overbeck BSG 1864, 121 ff; 239 ff; Dümmler Ph 56, 17 ff; Homolle antiquiss. Dianae simul. 1885 etc.

[1]) Hier sei nur erwähnt die Aufrichtung des τρόπαιον in Gestalt eines Baumes als βρέτας Διός EurPh 1181: die brennenden Baumstämme mit denen Giganten und Kentauren den Himmel stürmen Apd 1, 40 und unter denen sie begraben werden Ap 1, 64; die Umkleidung des Holzstamms mit Erz, mit Gold, mit eherner Rüstung Boetticher 230 ff. Über die Scepter, Lanzen, Stäbe Boetticher 226. 232 ff; ihre Verzierung mit Schlangen, mit dem Adler, dem Kukuk etc 235 ff: diese Embleme haben von Haus aus eine wesentliche Bedeutung, über die nachher. Die Lanzen μελίαι Hom.

[2]) Platane heil. Baum der Perser (Achaemeniden) Her 7, 31; Ael Vh 2, 14, wie der Pelopiden Boett. 120 f. Der zahme Feigenbaum aus Asien mit dem Dionyscult in Verbindung Murr 32; Boett. 439; Hehn 94 galt als Culturbringer P 1, 37, 2; Plut Thes 12. 22; Eustω 341. Dattelpalme Apolls Boett. 413; Murr 48; Granate Aphrodites Murr 50; Lorbeer Apolls Hehn 216. Der Weinstock vom Kaukasus Hehn 65 in den Dienst des Dionysos. Ölbaum Athenes Hehn 101 (seine Cultur HsdE unbekannt). Cypresse Hehn 276; Fichte Hehn 290 im Dienst der Rhea Dd 5, 66; Arnob 5, 7 etc.

Deutelei Verbindungen und Bezüge schuf, die von Haus aus nicht vorhanden waren und die wir nur zum kleinsten Theile übersehen und verstehen können. Farbe und Aussehen, Lebensweise und Name haben Anlass gegeben diesen oder jenen Baum, Pflanze oder Blume mit der einen oder mit der andern Gottheit in Beziehung zu setzen und spielend zu deuten. Keine Ähnlichkeit war so fernliegend, dass sie nicht vermocht hätte Wechselbeziehungen zwischen Gottheit und Gewächs hervorzurufen. Eine besondere Rolle haben dabei die Etymologisirungsversuche gebildet, durch die man aus Namen und Äusserlichkeiten auf die enge Beziehung einzelner Pflanzen zu den Göttern schliessen zu dürfen glaubte und wobei die grössten Geister nicht über den kindlichsten Standpunkt hinübergekommen sind. Alle diese Combinationen haben wir nur vom Standpunkte der Curiositäten aufzufassen: sie haben für die Mythologie und ihren Gehalt keinen Werth[1]).

An die Fassung der Wolken als eines weitverzweigten Baums knüpft sich nun aber, wie in selbstverständlicher Conseqenz, eine andere an. Wie die Vögel der Erde in den Zweigen des irdischen Baums sitzen und nisten, so hat die Mythopoesie auch den Himmelsbaum mit himmlischen Vögeln bevölkert. Und vor allen ist es die Sonne die als mächtiger Adler gefasst mit dem Wolkenbaume in Beziehung tritt. Stolzen Flugs schwingt sich der Sonnenvogel durch den Himmelsraum, lässt sich auf dem Wolkenbaume nieder, dringt tief in seine Zweige ein und verbirgt und versteckt sich in seinem Laubwerk. Und zugleich wird er mit dem Himmelsgotte eng verbunden, dem er die Blitze trägt und mit dem er gemeinsam das Dunkel bekämpft. In der Sage von Prometheus, von Ganymedes ist der Adler der Sonnenvogel der wie die Sonne am himmlischen Nass sich nährt so hier dem Dunkelgotte die Leber aushackt, den das Nass bergenden Wolkenheros aufwärts trägt. Aber wie der Adler auch als der Vogel schlechthin gefasst wird, so scheint er auch mit andern Göttern identifizirt zu sein, die ja gerade die eine wunderbare Eigenschaft mit dem Vogel theilen dass sie sich gleichfalls flugweise durch die weiten Himmels-

---

[1]) Hierauf im Einzelnen einzugehen würde ein Buch für sich erfordern: in jedem Namensanklange, in jeder Farben-, Bildungs-, Lebensunance hat die spitzfindige Beobachtungsgabe tiefsinnige Beziehungen aufgefunden. Vgl. im Allg. das Material bei Boetticher und Murr. Man hat dann glückliche und unglückliche Bäume unterschieden Macr. 2, 16; Boetticher 303ff; Bäume und Pflanzen die ihres Namens, ihres Standorts, ihrer Lebensweise wegen speciell mit der Unterwelt in Verbindung gebracht werden. Immergrüne Gewächse weisen auf die Unsterblichkeit hin; Blumen gehören der Aphrodite in ihrer spätern speziellen Ausbildung als Liebesgöttin; unfruchtbare Gewächse werden dem Hades geweiht. Viele dieser Beziehungen einzelner Bäume und Gewächse zu bestimmten Gottheiten jedenfalls uralt. Locale Verhältnisse sind hier meist entscheidend geworden.

räume bewegen[1]). Und ein Sonnenvogel ist auch der mythische Phoenix, der als Träger der Zeitmaasse und durch sonstige characterische Eigenschaften sich als Ausdruck der Sonne, der Reglerin der Zeiten, erweist. Es ist der wunderbare Himmelsvogel der in goldnem Glanze dh in golden röthlichem Gefieder seinen Flug durch die Himmelsräume nimmt[2]). Anderseits ist aber auch der Mond ein Vogel der gleichfalls im Fluge durch den weiten Himmelsraum sich schwingt. Im Dodonaeischen Culte scheint er mit der Taube, dem Vogel der Aphrodite, identificirt zu sein, während im Culte der Athene die Eule als Nachtvogel sein Vertreter ist. Denn der Vollmond erscheint selbst wie ein rundes unheimlich blinkendes Eulenauge: und bietet die Eule als Nachtvogel selbst eine unmittelbare Beziehung zum Monde als der Göttin der

---

[1]) Gubernatis Zool. mythol. 1. 2. London 1872 mit grossem Verständniss, vgl. Keller Thiere Innsbruck 1887; Imhoof-Blumer u. Keller Thier- u. Pflanzenbilder Lpzg 1889. 'Αιετός Keller 236—276, etym. der Flieger, also der Vogel überhaupt, histor. speziell Gold- oder Steinadler. Der hohe Flug (Hom ὑψιπέτης, πετήεις; AP 9, 222; AristZ 9, 33 θεῖον μόνον τῶν ὀρνέων; Zenob 2, 50), der scharfe Blick (P 675 ὀξύτατον δέρκεσθαι) hat die Vergleichung mit der Sonne herausgefordert. Auf Bildw. Blitz in den Krallen od. im Schnabel Keller 244 247; zu Füssen des Zeus od. zu ihm aufblickend od. auf seinem Szepter oder auf einem Baume neben ihm OJahnBeitr. 12ff; Overbeck KM Gemment. 2. 3; Münzt. 2. 3. 4. Ω 292 dem Zeus φίλτατος οἰωνῶν; sein Bote Bacchyl 5, 19; Θ 247; Ω 292; Callim 1, 68; AristZ 9, 34 Bez. zur Sonne; daher von Hephastos geschaffen HygA 2, 15. Wie Rigv. der Adler des Indra, Edda Odhin als Adler den Meth raubt, so schlürft auch der Adler Ath 11, 80 Nektar aus dem Wolkenfelsen; der letztere=Ganymed; ähnlich saugt er dem Dunkel (Prometheus) Tags das Nass aus (Leber) welches Nachts sich wieder ersetzt Hsd 523ff. Ähnlich Kampf gegen Giganten, Drachen ua. Zeus als Adler oft. Sage von den 2 Adlern SchPdP 4, 4, nach Plut def or init. Κύκνοι, über die hernach.

[2]) Die Phoenixsage knüpft an den Adler an Herod. 2, 73; Keller aO 253ff. Er ist stets vereinzelt, da er nur erscheint, wenn der Vater gestorben, wie denn von der Sonne sowohl wie vom Monde oft das μονογενής gegenüber der wunderbaren Vielfältigkeit der Wolken betont wird. Die Schilderung seines Gefieders als golden und roth, seine Verbindung mit dem ἱρὸν τοῦ Ἡλίου, sein Vergleich mit dem Adler characterisirt ihn als Sonnenvogel. Wenn der alte Phoenix in der Höhlung eines aus Myrrhensträuchern gebildeten Eis verborgen liegt, so kann auch das nur auf das Verbergen der Sonne in der Wolke bezw. in der Unterwelt sich beziehen. Die Angabe dass das Alter des Phönix an eine Periode von 500 Jahren (wofür später noch phantastischere Zahlen oder solche die in Beziehung zu bestimmten Kyklen stehen Keller 441, 180) gebunden sei bezieht sich auf den Sonnencyclus, über den vgl. Kap. 4. Der Name Φοῖνιξ mag immerhin (Keller 253) in Anklang an das aeg. bennu gebildet sein: er ist jedenfalls in bewusster Beziehung zu dem Glanze der Sonne so umgestaltet; daher die Darstellung des Phoenix mit dem Strahlenkranz Keller 254.

Nacht, so erklärt es sich leicht, wie die Eule mit der Mondgöttin in Verbindung gebracht ist[1]).

In gleicher Weise erscheinen nun aber auch die Wolken mit Vögeln verglichen und identifizirt. Gerade die einzelnen Wolken, die bald dunkel- bald hellgefiedert, bald goldglänzend bald farbenschillernd ihren Flug durch die Luft vollenden, rufen den Vergleich mit den Vögeln von selbst hervor. Und hier ist es namentlich der Schwan, in dem die Wolkenbildung nach ihrer helleren oder nach ihrer dunkleren Seite personifizirt erscheint. Aber schon bei Betrachtung des Schwans, wie er im Mythus verwandt wird, tritt uns der Umstand entgegen, dass diese Wolkenthiere so mannigfach im Dienste der Lichtgötter erscheinen. Denn die enge Verbindung der Wolke mit der Sonne und mit dem Monde, welche letzteren von der Wolke getragen, durch sie im Weltenraume gehalten zu werden scheinen, hat die Vorstellung erweckt, dass eben die Wolke es ist auf der der Sonnengott oder die Mondgöttin sitzend oder ruhend ihren Flug durch die Luft nehmen. Unter der Auffassung eines Vogels oder eines sonstigen Thiers wird daher die Wolke auf diese Weise zum dienstbaren Geschöpfe welches die Lichtgottheit trägt und zieht. Diese Vorstellung nimmt einen ausserordentlich grossen Raum im Mythus ein[2]). Aber zugleich kann dieser

---

[1]) Allg. Hehn 329ff; über die Dreizahl Kap. 4. Dass die Taube im Culte der Aphrodite eine besondere Rolle spielt ist sicher: die Tauben in Dodona bezeichnen die Verbindung des Aphroditecults mit dem alten Zeusculte. Die auf der Eiche sitzenden und weissagenden Tauben sind eine Darstellung des himmlischen Vorgangs bei welchem der Mond als Vogel gefasst in den Aesten des Wolkenbaums schwebend der Zeitbringer ist. Übrigens wird auch hier eine der combinationslustigen Etymologien der Alten vorliegen, welche die Thatsache, dass Tauben (πελειάδες) etwas wesentliches in dem Aphroditecult waren; und die weitere Thatsache dass alte (παλαιαί) Priesterinnen (= Γραῖαι) diesen Cult bedienten in der Weise mit einander verschlangen dass sie die letzteren selbst von Haus aus Tauben sein bezw. als Tauben sich in Dodona festsetzen liessen. Daher schon Her. 2, 55 die πελειάδες als γυναῖκες fasst und SchSophT 172 die Identificirung derselben erklärt. Im Allg. vgl. noch Her aO von den πελειάδες dass sie auf der Eiche sitzend mit menschlicher Stimme reden; Dion 1, 14; Serv 3, 466 mit menschlichem Gesicht; P 10, 12, 10 ᾗσαι γυναικῶν πρώτας: hier gehen die Fassungen der Mondphasen bezw. -priesterinnen als Tauben und als γραῖαι in einander über. Athene selbst Γλαυκῶπις Eulenauge; Alc 32 Γλαυκώπω; Eur 997 γλαυκῶπις μήνη; Vogel mit weiblichem Menschenantlitz (MMayer Herm 27, 481) Nebenform des Gorgoneion. Der ἀσκάλαφος Apd 1, 33; 2, 124—126; ProbG 1, 36; OuM 3, 539ff ganz als Vogel der Finsterniss u. der Unterwelt.

[2]) OMüller Proll 264. Aphrodite von Schwänen gezogen Kalkmann AJb 1, 231—69; ebenso Apoll und seine Schwester: Pind 56 Ap. κύκνοις ἔποχος; Sapph 147; Welcker 2, 362ff. Daher Alc 2 Zeus einen Schwanenwagen giebt; ebenso entführt Apoll Kyrene Pherec 9 ἐπὶ κύκνων ὀχηθεῖσαν; Callim 3, 250; AristAv 765ff;

Wolkenvogel als Repraesentant des Dunkelgotts selbst zum Gegner der Lichtgötter werden, wie gerade der personifizirte Kyknos in prinzipieller Feindschaft gegen Apoll und andere Lichtheroen erscheint. Es vereinigen sich so in seiner Gestalt die beiden verschiedenen Anschauungen von Wolkendunkel, welches einmal in seinem Gegensatze gegen das Licht, sodann aber auch in seiner Unterordnung unter dasselbe aufgefasst wird[1]).

Auch bezüglich der Vögel muss aber bemerkt werden, dass die in Combinationen und Deuteleien schwelgende hellenische Phantasie die aus der Naturbeobachtung erzielten Erfahrungen dazu verwandt hat die ursprünglichen und echten Auffassungen durch künstlich gemachte und spitzfindig gedeutete Züge zu vermehren, wobei wieder Farbe Lebensart Aussehen Namen und Zufälligkeiten verwandt werden, um Wechselbeziehungen zu schaffen die mythologisch meist ganz ohne Werth sind. Die Thatsache aber dass die Wolken, so nahe liegend ihre Vergleichung mit Vögeln auch ist, in so vielen Stücken abweichen von der Bildung dieser gefiederten irdischen Abbilder, hat dann auch bewirkt den Unterschied dieser himmlischen Wolkenvögel von den irdischen bestimmt hervorzuheben und jene als die wunderbaren grausigen oder herrlich schönen zu characterisiren[2]). Es muss aber

HimerO 14, 10. Als Wolkenvögel wohnen die Schwäne wieder im fernsten Westen HsdSc 315f; Alc 2; Eur 775, 32. In ihrer Eigenschaft als Wind- und Wolkenvögel singen sie, wie die angeführten Stellen fast einstimmig hervorheben, vgl. auch AristZ 9, 1; Ath 9, 49. Leda als Dunkelgöttin in der Gestalt des Schwans Kap. 9; die Graeen als Mond- und Dunkelgöttinnen gleichfalls κυκνόμορφοι AeschPr 795, da die innere Verbindung von Mond und Wolke dem Glauben feststand. Daher auch Zeus in seiner Beziehung zum Wolkendunkel selbst sich in den Schwan verwandeln kann Hyg 79; EurHel 19 etc. Übrigens erscheint in älterer Anschauung vielfach die Gans anstatt des Schwans, sie wird wiederholt ganz gleich der letzteren im Mythus verwandt Keller 288 ff.

1) Kyknos HsdSc 57—480; Stesich 12; PdO 10, 15 Sch. Die Characteristik desselben als Sohn des Dunkelgotts Ares, ferner dass er den Wanderern (in ursprünglicher Auffassung dem Sonnengotte) die Köpfe abschnitt; seine Feindschaft gegen die Lichtgötter Apoll, Herakles (auch Lykos P 1, 27, 6) lassen ihn deutlich als Vertreter des Dunkelgotts erkennen. Der Kampf des Herakles gegen ihn ist ein doppelter, indem einmal Herakles fliehen muss (PindO 10, 15); das andere mal der Sonnengott den Sieg gewinnt Apd 2, 155: den wechselnden Phasen von Licht u. Dunkel entsprechend. Apd 2, 114 lässt den Kampf unentschieden bleiben. Einen andern Kyknos kennt die troische Sage auf Tenedos und in Kolonae P 10, 14, 2; Dd 5, 83; seine Verwandlung in einen Schwan Ath 9, 49; OvM 12, 145; seine Unverwundbarkeit ausser am Kopfe TzL 232 f (ἄτρωτος Arist Ῥητ 2, 2); seine κεφαλὴ λευκή Hsd b. SchTheocr 16, 49; λευκὸς τὴν χροιάν Hellan lassen ihn als den mit dem stets wandelbaren Mondhaupte wesentlich verbundenen Dunkelgott erkennen. Vgl. EngelmannML 2, 1690 ff.

2) Allg. Porph abst 3. Falke od. Weihe O 237; υ 85 ff; ο 526 steht wohl

noch einmal hervorgehoben werden, dass die Auffassung der himmlischen Erscheinungen, speziell der Wolken als Vögel durch die Erfahrung selbst aufs bestimmteste indicirt ist. Denn die Bewegung dieser göttlichen Mächte durch die Luft scheint aus dem Grunde nur durch Flügel bewerkstelligt werden zu können, weil die menschliche Erfahrung kein Wesen kennt welches die Himmelsräume durchschneiden kann ausser dem Vogel. Wenn wir daher auch im übrigen in menschlicher Gestalt aufgefasste Götter häufig mit Flügeln ausgestattet sehen, so ist darin noch ein Rest dieser beschränkten Erkenntniss zu erblicken, welche wähnt dass die die obern Regionen durchstreifenden Götter nur durch den Gebrauch der Flügel dieses auszuführen vermögen[1]).

Wir sehen nun aber — und damit werden wir in der Entwicklung dieser Vorstellungsreihe einen bedeutenden Schritt weiter geführt — dass die Vergleichung der himmlischen Erscheinungen mit irdischen Thieren sich keineswegs auf geflügelte Wesen beschränkt: das ganze Thierreich wird von der geschäftigen Phantasie herangezogen, um sich die am Himmel vorgehenden Veränderungen begreiflich und verständlich zu machen. Und es sind fast ausschliesslich die immer anders sich gestaltenden Wolken, in denen die Alten alle möglichen Thiere zu erkennen geglaubt haben, wie denn auch uns noch solche Ver-

---

statt des Adlers. Der Haushahn (Hehn 314ff) hat als morgendlicher Verkünder der Zeit Combinationen hervorgerufen. Den Geier wird seine Verbindung mit Leichen zum Vogel des Ares gemacht haben Corn 21. Nachtigall, Schwalbe, Kukuk als Frühlingsvogel; Pfau im Gefieder Bez. zum Sternenhimmel. Bezüglich der Sagen die wie Prokne u. Philomele, Keyx u. Alkyone zweifellos echtes Material enthalten, ist zu bemerken dass hier ältere dem Himmel geltende Sagen auf die Erde herabgezogen und von den himml. Vögeln auf die irdischen übertragen sind. Rein mythisch sind die Vögel des Memnon P 10, 31, 6 die aus dem aufsteigenden Rauche entstehen AelNa 5, 1; Plin 10, 74; Serv 1, 751 etc. Die stymphalischen Vögel P 8, 22, 4 (auch am Pontos SchAp 2, 382. 1031. 1052); Deutung schon Her 4, 7. 31; AeschPr 993: Wolkenvögel die im Schnee ihr weisses Gefieder schütteln. Ähnlich tragen die Sirenen in den Flügeln u. Vogelleibern EurHel 167; Ap 4, 898f; Porph abst 3, 16; die Gorgonen κατάπτεροι AeschPr 798; Apd 2, 40 (πτέρυγας χρυσᾶς); Graeen Apd 2, 38 (πτηνὰ πέδιλα); Musen Porph abst 3, 16; Harpyien Hsd 268f; Boreaden PdP 4, 182; Ap 1, 219; Eustμ 70 πτερωτοί ua Gestalten durchaus noch einen halb vogelartigen Character aus dem wir auf ihre ursprüngl. Bz. zu Wolken und Winden schliessen dürfen. Vgl. Langbehn DMünchen 1880; Knoll DMünchen 1888; PrBamberg 1870.

[1]) Porph abst 3, 16. So fliegt Hermes Ω 345; ε 49; HsdSc 220 ἀμφὶ δὲ ποσσὶν ἔχε πτερόεντα πέδιλα; AristAv 574 πέτεται — πτέρυγάς τε φορεῖ κ'ἄλλοι γε θεοὶ πάνυ πολλοί. Athene trägt Fussflügel CicND 3, 23, 59. Dionys ψίλαξ (ψίλα dor. τὰ πτερά) P 3, 19, 6. So auch Perseus Eustμ 70 πτερόπους; Pegasus Hsd 284 ἀποπτάμενος; Ikarus Hyg 40; Jris χρυσόπτερος H 5, 317; die beflügelten Wagen des Pelops, Triptolemus, der Nemesis und vieles andere.

gleichungen nahe liegen. In der älteren Zeit die noch völlig unkritisch das äusserlich und allgemein ähnliche identifizirte, hat diese Ähnlichkeit der Wolken mit Thiergestalten aller Art für die Verständlichmachung jener himmlischen Erscheinungen eine ganz ausserordentliche Bedeutung gehabt. Je wichtiger dem Menschen die einzelnen Thiergattungen der Erde wurden, desto näher legte sich ihm die Vergleichung dieser mit den himmlischen Geschöpfen der Wolkenbildung, die durch Gestalt, Farbe, Bewegung und manche besonderen Eigenschaften, auf die zurückzukommen, ihre Vergleichung mit den irdischen Wesen zu erweisen scheinen. Und war diese Ähnlichkeit nur eben eine ganz allgemeine, so lag der Grund hierfür offenbar darin wieder, dass die himmlischen als die erhabneren, die göttlichen und wunderbaren weit über die irdischen sich erhoben[1]). So hat die menschliche Erkenntniss, allmälig emporwachsend, sich an der Vergleichung jener Wolkengestaltungen mit Thieren niederer und höherer Ordnung gebildet und gestärkt, um abschliessend dann den bedeutsamsten Schritt zu thun, an die Stelle thierischer Bildung die menschliche zu setzen und so nicht nur dem Sonnengotte und der Mondgöttin sondern auch dem Dunkel- und Wolkengotte einen menschlichen Leib zu verleihen.

Zunächst ist hier eine Auffassung zu erwähnen die wieder an eine andere uns schon bekannte unmittelbar anknüpft. Ist die einförmig graue Luftmasse ein Meer, so können die in bestimmten Formen aus ihr hervortretenden Wolken nur Fische und Seethiere sein. Namentlich ist es der Delphin der mit Vorliebe zur Verknüpfung von Himmel und Erde verwandt ist. Wie die Lichtmächte das himmlische Meer auf dem Rücken des feindlichen, gebändigten oder freundlichen Wolkendelphins zu durchschwimmen scheinen, so werden sie nun auch, wenn sie den Himmel verlassen und im Westen ins Meer tauchen, mit den freundlichen irdischen Delphinen verbunden, deren sie sich bedienen, um von ihnen sich tragen zu lassen. Wenn so die einzelnen schwimmenden Wolken mit Fischen und Seethieren verglichen werden, so hat die

---

[1]) Eine Personification der Wolken mag man schon in Äusserungen wie EurAl 244 οὐράνιαι δῖναι νεφέλας δρομαίου; Hel 1487f. ὦ πταναὶ δολιχαύχενες ξύννομοι νεφέων δρόμου etc sehen. Besonders instructiv nach dieser Richtung hin ist Aristophanes Nubes. So scherzhaft einerseits hier die personifizirten Wolken uns entgegen treten, so ist doch nicht zu leugnen dass ihre Auffassung, wie wir sie hier vor uns haben, diejenige grosser Kreise zum Ausdruck bringt. Vgl. daher 253f; 270ff; 275ff der Gesang der Νεφέλαι selbst; 297; 335ff; 343 εἴξασιν ἐρίοισιν πεπταμένοισι; 346 νεφέλην Κενταύρῳ ὁμοίαν ἢ παρδάλει ἢ λύκῳ ἢ ταύρῳ — γίγνονται πανθ' ὅτι βούλονται — λύκοι ἐξαίφνης ἐγένοντο — ἔλαφοι διὰ τοῦτ' ἐγένοντο. Während sie so in alle möglichen Thiere sich wandeln, erscheinen sie aber zugleich in menschlicher Gestalt 341 θνηταῖς εἴξασι γυναιξίν 355. Vgl. auch Arist ἐνυπν3 τὰ ἐν τοῖς νέφεσιν ἃ παρεικάζουσιν ἀνθρώποις καὶ Κενταύροις ταχέως μεταβάλλοντα.

Phantasie doch da, wo sie sich nicht mit der Erfahrung irdischer Thatsachen abzufinden vermochte, nicht gezögert eigengeartete ungeheuerliche Bewohner des himmlischen Meers zu schaffen, die nun je nach ihrer Form und Eigenschaft als mehr oder weniger lichtfeindlich oder lichtfreundlich charakterisirt werden. Auch nach dieser Richtung bietet die griechische Mythologie zahlreiche Beläge[1]).

Dieselbe Rolle nun wie diese Meerungeheuer spielen auch die Drachen oder Schlangen in allen Mythologieen. Auch sie sind die Personification des dem Licht widerstrebenden, von demselben überwundenen Dunkels, wie dasselbe hauptsächlich in der winterlichen oder gewitterlichen Wolkenbildung zur Erscheinung kommt. Der langgestreckte Wolkenstreifen, wie er häufig unbeweglich am Himmel steht, wird dem Beschauer zum langgestreckten Schlangenleibe der lauernd im Hinterhalte liegt um das Licht zu schädigen. Die lichtfeindlichen Schlangen der griechischen Mythologie haben die entschiedenste Ähnlichkeit mit den vedischen Schlangen. Die vielen Köpfe, die ihnen mit Vorliebe beigelegt werden, können nur aus ihrem himmlischen Wesen verstanden werden, welches sie in der That als immer neue Wolkenhäupter hervorstreckend, in immer neuen Schwellungen sich emporhebend erscheinen lässt. Und ihre Verbindung mit dem Wasser ist eben die bekannte, da das Wolkenungeheuer das himmlische Nass in sich schliesst, es verbirgt und der Erde vorenthält[2]). Aber auch

---

[1]) Über das Meer allg. oS 3; Delphin Keller 211ff als rascher Schwimmer und Wetterprophet, der durch Springen u. Tanzen den Sturm und die Richtung des Winds ankündigt Liebling der Seefahrer; als Δελφύνη-ης Schoemann Op. 1, 343 Personification des schädigenden Wolken- u. Winterdunkels. Wie die himml. Götter, spez. die Lichtgötter (Apoll Artemis Dionys) auf den Wolkenthieren reiten bezw. sie bekämpfen, so scheinen sie nun auch, nachdem sie ins Meer getaucht sind auf den irdischen Delphinen zu reiten. Sagen von Arion, Melikertes, Enalos Plut sol an 36; Apoll Delphinios. Demeter μέλαινα mit Delphin auf der Hand P 8, 42, 4; Poseidon inmitten der Delphine AristEq 560; μ 96; P 2, 2, 8 etc wohl schon ganz als Herr des irdischen Meers. Seeungeheuer Υ 147; Apd 2, 43; Serv 6, 446 uva. Eurynome Dunkelgöttin halb Fisch P 8, 41, 6; Dd 2, 4 Derketo; LucDSyr 14; Triton TzL 34 etc. Vgl. De Wahl monstra marina DBonn 1896. TümpelPh 53, 551ff; 51, 385ff; 56, 340ff; Festschr. f. Overbeck 144ff; Steuding Jbb 151, 185ff versuchen für einzelne mythische Gestalten die irdischen Vorbilder (Polyp, Krake) nachzuweisen: wir haben jene aber als ursprünglich himmlischen Ursprungs anzusehen, die erst später auf irdische Verhältnisse bezogen sind.

[2]) Lenz Zool. 432ff; Maehly Schlange Basel 1867; Schwartz Schlangengottheiten PrBerlin 1858, 15ff. Die Namen δράκων, ὄφις von δερκ-, οπ- passen nur für die himmlischen Schlangen, da die irdischen höchst geringe Sehkraft besitzen Brehm Thierl.[3] 7, 187ff: die unheimlich blickende Beleuchtung der Wolken wird hier als leuchtender Blick, wie auch als Feuerschnauben uä gefasst. Ebenso das Brausen des Winds als Gezisch PdP 12, 12ff. Beispiele Hsd 298f Echidna halb

hier hat die Naturbeobachtung Beziehungen zwischen den himmlischen und den irdischen Wesen gesucht und gefunden und hat namentlich den Umstand hierfür verwerthet, dass das Wolkendunkel in seinem innersten Wesen der Unterwelt angehört, während die Schlange selbst durch ihr Hausen in Erdhöhlen und im Finstern gleichfalls wie ein Bewohner der Erdtiefe und der Unterwelt erscheint[1]). Nur aus der Vereinigung der an die irdischen und himmlischen Geschöpfe sich knüpfenden Vorstellungen und Erfahrungen sind die mythischen Schlangen und Drachen verständlich, da niemals die Erfahrung der irdischen Wesen allein hingereicht haben würde sie zu den mythischen Gestalten zu machen, wie sie thatsächlich im Mythus erscheinen. In dem Entwicklungsgange den die Schlange, der Drache nimmt, indem er entsprechend der immer mehr erkannten segensreichen Seite des Wolkendunkels aus dem absolut schädigenden allmälig zum heilbringenden geworden ist, entspricht er völlig dem Dunkelgotte selbst: wir haben den Drakon als die ältere Auffassungsform des Gottes selbst zu nehmen[2]). Und die enge Verbindung der Götter mit der Schlange

Nymphe halb πέλωρος ὄφις δεινός τε μέγας τε; B 721f; Hsd 824 hundertköpfig; vgl. die lernaeische, pythische Schlange, am Quell Dirke, Hesperidendrache; ServE 5, 11; Apd 1, 105; 2, 126; Hyg 74 etc; daher Ophion Gegner der Weltordnung Pherec und selbst Weltherrscher Ap 1, 503. Alle diese Gestalten können nur als himmlische Gebilde dh als Personificationen des Dunkels in Wolken etc verstanden werden. Und da die Wolkenbildung zugleich ein Fluss so erscheinen die Flüsse als δράκοντες Str 424. 458. 253 ua; und daher auch ihre Verwandelbarkeit Hyg 31. So auch die Verbindung mit dem Wolkenbaume: hesper. Apfelbaum Pherec 33; Ap 4, 143ff Baum mit dem goldnen Vliess; Apd 1, 132; P 2, 37, 4; B 305ff; AristL 758; Hes οἰκουρόν Oelbaum der Akropolis; Lorbeer in Delphi Ath 15, 72; EurJT 1245f; Boetticher 204ff; 240ff. Die vergleichende Mythologie fasst die myth. Drachen u. Schlangen gewöhnlich als Blitze, kann aber für ihre Deutung (Roscher Gorgonen 67ff) nicht ein antikes Zeugniss anführen.

[1]) Der δεινὸς ὄφις Hsd 334 haust ἐρεμνῆς κεύθεσι γαίης —; daher ArtemOn. 2, 13. So können die Giganten, Sparten einerseits ihre unmittelbare Verbindung mit der Erde, anderseits ihre Verbindung mit dem Drachen- und Schlangengeschlecht nicht verleugnen; Ἐχίων χθόνιος EurB 539. Daher auch die Autochthonen Kekrops, Erichthonios δίμορφος oder διφυής, dh in ihrem untern Theile schlangenartig. In dieser ihrer Eigenschaft als in der Tiefe der Erde hausend ist dann die Schlange zum genius loci geworden Maehly 20, wie sie auch in Gräbern eine Rolle spielt. Auch das ist aber nur durch ihre Identificirung mit der Dunkelgottheit überhaupt geschehen, da die letztere gleichfalls im Laufe der Zeit zu einer aus der Tiefe der Unterwelt wirkenden segensreichen Macht geworden ist. So wird sie zum Wächter (φύλαχος Her 8, 41 οἴκουρος; Fest. insula: vigilantissimum animal) wie sie auch Bäume, Quellen, Gold (Hes. ὄφις; Ap. 4, 139 Sch) schützt.

[2]) Hierher gehört die Heilkraft der Schlange (KA Boettiger kl. Schr 1, 100ff), die eben nur aus dem Wesen der Wolke, ihrem nährenden u. heilsamen Nass zu

erklärt sich aus dem ursprünglichen Wesen des letzteren, indem die Dunkelgötter selbst aus der Schlange hervorgegangen ihren alten Zusammenhang nicht verleugnen können, während die Lichtgötter in ihrem Gegensatz gegen sie theils im Kampf gegen sie erscheinen, theils sie überwinden und bändigen, um nun ihrer Hülfe und ihres Dienstes sich zu erfreuen.

Die Schlangen und Drachen der griechischen Mythologie sind also — das muss noch einmal hervorgehoben werden — in dem Ausgangspunkte ihrer Entwicklung himmlischen Ursprungs. Sie sind die finstern Dunkelbildungen, die unheimlich über das himmlische Gefilde dahinkriechend, aus unzähligen Lichtaugen aufblickend in immer neuen Ansätzen aus sich herausquellend das Licht bekämpfen. Aber wie diese Wolkenschlangen auch ihrerseits unmittelbar mit der Erde zusammenhängen, aus der sie vor dem Auge des Beschauers hervorkommend aufwärts am Himmel kriechen, so hat es der combinirenden Phantasie nahe gelegen, jene himmlischen Gebilde mit den Reptilien der Erde zusammenzubringen und in natürlichen und künstlich gemachten Zügen das Wesen, das Leben und die Wirkungen der himmlischen und der irdischen Schlangen in Beziehung zu einander zu setzen[1]).

Es ist nun ausser Zweifel dass die mythengestaltende Phantasie hierbei nicht stehen geblieben ist, sondern dass sie noch einen Schritt

---

erklären ist, weshalb der aus der Schlange hervorgegangene nach seiner segensreichen Seite aufgefasste Dunkelgott Asklepios (ihm wesensgleich Trophonius SchAristN 508) neben der Schlange die Schaale trägt. Spätere Speculation hat dieses natürlich möglichst aus Wesen und Eigenschaften der irdischen Schlange zu erklären gesucht, vgl AristZ 8, 19; SchAristPl 733; Maehly 33. Schlangen wahrsagend oder als Wahrzeichen dienend B 301ff; Her 1, 78; 2, 74; PdO 6, 45ff; P 8, 64; EurB 540Sch; Hyg 140; Plin 10, 137; Apd 1, 96 etc. In ihrer Bez. zum Wolkendunkel führt Demeter, Hermes den Schlangenstab; die Aegis (nachahmend Schilde) von Schlangen umringelt HsdSc 144; A 26; P 10, 26, 3; Dionys mit Schlangen an Armen u. Haar; Schlangenwagen; Schlangen im Cult; Verwandlungen in Schlangen SchNicTh 11. 607; OvM 4, 571ff; SchE 272; SchArat 46; SchPdN 3, 60 ua. Erinyen δράκαιναι od. ὀφιοπλόκαμοι, Gorgonen δρακοντόμαλλοι AeschPr 798; als ἀποτρόπαια den Kindern in die Wiege EurJ 21. 25. 427 etc. Alles das hat nur Sinn in Bez. auf die himmlischen, die Wolkenschlangen als ursprünglich feindliche, allmälig aber in segensreiche sich verwandelnde Dunkelgestalten.

[1]) Auch die Eidechse muss von Haus aus ähnliche Bedeutung gehabt haben, daher Her 4, 183 ὄφις κ. σαύρας κ. τὰ τοιαῦτα τῶν ἑρπετῶν zusammenstellt; ähnlich AristZ 2, 12. Daher Apoll σαυροκτόνος Plin 34, 70 und die an sie sich knüpfende Mantik St γαλεῶται; P 6, 2, 4f; CicDiv 1, 20, 39; vgl NicTher 483ffSch; AntLib 24. Ähnliche Bedeutung hat der Skorpion Erat 32, obgleich hier schon das Sternbild eingewirkt hat; der Krebs im Kampf gegen Herakles Erat 11; Apd 2, 79. Alles giftige Gewürm aus dem Blut des Ungeheuers Typhon oder der Giganten und Titanen entstanden Hsd bei NicTh 10 u. AeschSu 266.

weiter gethan hat, indem sie ausser Vögeln und Fischen nebst Reptilien auch Vierfüsser zur Vergleichung mit den himmlischen Erscheinungen herangezogen, die letzteren also als vierfüssige Thiere aufgefasst hat. Und man kann es zugleich als sicher ansehen, dass den Menschen zu dieser apperceptiven Verknüpfung von Himmel und Erde vor allem der Umstand bewogen hat, dass er selbst mehr und mehr die hohe Wichtigkeit dieser Vierfüsser für sich und seine Existenz erkannt hat. Dieser Thatsache gegenüber drängt sich aber eine Bemerkung auf. Je höher der Mensch hinaufsteigt in diesen apperceptiven Verknüpfungen der irdischen und der himmlischen Wesen, desto bestimmter verzichtet er auf die möglichst genaue Übereinstimmung der verglichenen und der zu vergleichenden und wendet sich immer entschiedener der willkürlichen Schöpfung seiner Phantasie zu; er verliert den unmittelbaren durch das Auge gegebenen Zusammenhang um in freier Thätigkeit seine gestaltende Einbildungskraft walten zu lassen. In den Wolken mächtige Bäume mit weitverzweigten Ästen und Zweigen, oder gewaltige Seethiere und Fische und langgestreckte Schlangen, oder endlich auch flatternde Vögel zu erkennen, mag man verstehen und erklären. Wer aber Schaafe und Rinder und Ziegen und Schweine und andere Vierfüsser in ihnen erkennen will, der muss schon mehr aus der eigenen Phantasie hinzuthun, wenn er die Gleichsetzung erreichen will[1]). Je höher also der Mensch in der Vergleichung der himmlischen Erscheinungen mit irdischen Wesen hinaufsteigt, desto mehr verliert er den unmittelbaren durch das Auge gegebenen Zusammenhang, desto bestimmter verwandelt sich sein Schauen in ein Glauben, desto höher steigt er in das Gebiet der Abstraction, der Speculation der willkürlichen Gestaltung hinauf.

Es ist bekannt in welchem Grade die vedische Mythologie von dem Momente der Heerden beherrscht wird. In unzähligen Variationen werden uns die Kühe vorgeführt, welche sich durch den Himmelsraum bewegen und welche besonders durch ihr wechselndes Farbenspiel das Auge auf sich ziehen und aus der Farbe einen Rückschluss auf ihren Inhalt, auf das was sie in ihrem Innern, ihrem Euter bergen, zu gestatten scheinen. Auch die griechische Mythologie hat dieses Moment zu einem hochbedeutsamen gemacht, welches für eine bestimmte Periode geradezu die gesamte Mythenbildung beherrscht hat, und auf welches zurückzukommen ist. Kühe und Schaafe, Ziegen und Schweine sieht also die menschliche Phantasie in dem Wolkengewimmel des Himmels

---

[1]) Doch ist es hoch bedeutsam dass die Auffassung der Wolken als Kühe in allen indogermanischen Mythologien vorhanden ist und dementsprechend ihre Entstehung bis in die indogermanische Urzeit hinaufzurücken ist.

und gestaltet nach ihnen die heiligen Geschichten die er von seinen Göttern zu erzählen weiss[1]).

Neben diesen Auffassungen die in den Wolken Heerden von Kühen Schaafen und andern Thieren erkennen, gehen andere her, welche die gesamte Wolkenbildung einheitlich zusammenfassend dem entsprechend auch die Heerde in einer Gestalt personifiziren. Je bestimmter und energischer der Mensch bestrebt ist die innere und wesentliche Verbindung der Wolkenbildung mit dem Dunkelgotte hervorzuheben und den letzteren in der Wolkenbildung selbst zu erkennen und anzuschauen, desto unwillkürlicher drängt er dahin, die letztere als eine einheitliche Persönlichkeit aufzufassen. Und ist ihm der Gott selbst ein männlicher, so liegt ihm nichts näher, als in ihm den Leitstier, den männlichen Repraesentanten der Heerde zu erkennen, der zugleich der zeugende, der herrschende, der göttliche ist. So tritt der Stier, der Widder, der Bock, der Eber uns entgegen: auch sie sind die Wolkenbildung nach ihren verschiedenen Seiten und Erscheinungsformen, indem die Vielheit der Erscheinungen in ihnen zur Einheit erhoben wird[2]). Neben dem männlichen Bocke erscheint aber auch die weibliche Ziege in der Amalthea als eine besonders interessante Form. Denn in ihr findet sich der ganze Segen, wie die Wolke ihn

---

[1]) Kühe Mittelpunkt des Kampfs zwischen Dunkelgott und Sonnengott, daher Eigentum einerseits des Hades, Hermes, Geryoneus ua Vertreter des Dunkelprinzips, anderseits des Helios, Appollon. Dieselbe Rolle spielen die Schaafheerden ι 298 ff; vgl. das Vliess, goldnes Lamm der Pelopiden etc. Ziegen namentlich als Amalthea, über die hernach; des Zeus Nährerinnen etc; daher Ἀιγαίων A 404; SchAp 1, 1165 ein anderer Okeanos; auf das irdische Meer übertragen αἶγες Wellen Artemid 2, 12; die Deutung auf Sternschnuppen AristM 1, 4 (ORossbach Jbb 131, 35 ff) Mache; Chimaira ua.

[2]) Stier: H 3, 193 ὁ ταῦρος μοῦνος ἀπ' ἄλλων κυάνεος; Poseidon HsdSc 104; Hes ταῦρος; Stieropfer Υ 403; γ 5 etc. Daher wieder die Flüsse (ursprünglich der des Himmels) Stiere SophT 11; EurJ 1261; AelVh 4, 33. Marx AJb 4, 119 ff; MMayer AJb 7, 72 ff. Die Lichtgötter mit den Wolkenstieren kämpfend (vgl. Wernicke Philol. Vers. 40, 282 ff), oder von ihnen getragen Dd 4, 13; Apd 3, 2; 3, 44; Artemis Ταυροπόλος; feuerspeiende Stiere Apd 3, 127 ff; Theseus fährt mit Stieren P 1, 19, 1; Stiere die Verwüster des Landes. In dem Kampf des Wolfs mit dem Stier der Etym. zu Liebe Lykos Repraesentant des Lichtgotts P 2, 19, 4 ff. Mit dem Stier das Horn verbunden Apd 2, 148; SchΦ 194; Dd 4, 35; Str 458; TzL 50. Ebenso Eber Repraesentant des Wolkendunkels, wie es namentlich wieder im Winter schädigend u. vernichtend wirkt: der kalydonische Apd 1, 66 ff; der Erymanthische 2, 83 ff; ein Eber tödtet den Adonis Apd 3, 183; wird von Apoll gezähmt 1, 105; von Achill getödtet PdN 3, 47, dem Herakles als Opfer gebracht Dd 4, 39. Als Bock Hermes u. Pan, Aegipan, Satyrn bocksartig. Auf dem Bock reitet Aphrodite P 6, 25, 1; dem Dionysos geopfert Hes ἐρίφιος. Als Widder Hermes, Nebengestalt Phrixos Apd 1, 82 ff etc.

birgt ausgedrückt: wie wir sagen «aus der Wolke quillt der Segen», so ist Amalthea, die als Ziege gefasste Wolkenbildung die Inhaberin der himmlischen Fülle, des Segens von oben. Und wie wir anderseits die Wolke als ein Trinkhorn aufgefasst sahen, eben weil aus jener wie aus diesem der Trank herausfliesst, so gehen in der Gestalt der Amalthea die Auffassungen der Wolke als der die Himmelsmilch, das Himmelsnass spendenden Ziege, mit derjenigen der Wolke als des Trinkhorns in einander über, wie sie zugleich auch zur menschlich gebildeten Persönlichkeit emporwächst, mit der nun in wechselnden Formen Trinkhorn und Ziege verbunden werden[1]).

Neben den Hausthieren treten uns aber noch andere Thiere entgegen, die der Mensch am Himmel hat wiederzufinden geglaubt. Hier ist zunächst der Hund zu nennen, der treue Begleiter und Freund des Menschen, der bei der Heerde nicht fehlen darf. Den Ausgangspunkt für die Bildung dieses am Himmel thätigen Hundes hat jedenfalls der Wind gegeben, der schnaubend und kläffend über den Himmel fährt und die Wolkenheerde zusammen treibt. So bietet er ein passendes Analogon zu dem irdischen Hunde. Wo vier Hunde erscheinen bezeichnen sie die Winde der vier Weltgegenden und da der Hund wieder, gleich dem Stiere, Widder selbst zum Vertreter des Dunkelgottes wird, so ist auch der dreiköpfige Kerberos und andere Hunde ähnlichen Charakters kein anderer als der Dunkelgott selbst in älterer roherer Auffassung[2])

Wenn sich so dem Hirten das himmlische Leben, entsprechend dem eigenen irdischen, um Kühe und Schaafe, um Ziegen und Schweine,

---

[1]) Der Name Amalthea kann von ἅμμα ἀλθαία Schoemann Op 2, 260 nicht getrennt werden. SchO 229 ist sie die Ziege, wie sie auch HygA 2, 13; Callim 1, 49; Apd 1, 5 (daher Zenob 2, 49 αἶξ οὐρανία; Arat 163 αἶξ ἱερή) erscheint, weshalb von ihr die Aegis, weil sie eben die himmlische Ziege schlechthin ist. Dagegen bei Musaeus 7 hat Amalthea eine Ziege, womit Erat 13 übereinstimmt. Später menschlich gefasst wird ihr Horn u. Ziege untergeordnet: ihre Genealogie sehr wechselnd Pd 249; Hyg 182 Tochter des Okeanos. Die OvF 5, 111 ff u. sonst gegebenen Erzählungen geben das durch die Tradition überlieferte Material der Himmelsscenerie wieder: Baum, Höhle, Versteck, Honig, Lärm etc.

[2]) Als Hüter der Heerde 4 Hunde H 3, 195 vgl P 2, 26, 4; Apd 1, 98; Schx 334 etc. Hund der Hekate Eur 959; Hundeopfer P 3, 14. 9; Hes γενετυλλίς. Der goldene Hund Schτ 518 gleich dem goldenen Lamm; Verwandlung Serv 1, 550. 5, 30. Kerberos Kap. 4. Mit der Auffassung der Wolke als Hund (Wolf) hängt der Glaube an die Verwandlung des Menschen bezw. der Seele in einen Hund zusammen (Roscher ASG 17, III; RhM 53, 169 ff; Crusius LCBl 1897, 140; Rohde BphW 1898, 270ff): die vom Leibe sich lösende Seele (als Hauch od. Wind gedacht) verkörpert sich in der als Hund od. Wolf gefassten Wolke. Die spätere Mythenbildung ist dann in hohem Maasse durch die Auffassung des Sirius als Hundes getrübt Kap. 7.

wie um Hunde dreht, so ist die mythopoetische Thätigkeit des Jägers in anderer Richtung schöpferisch gewesen. Ihm, dessen Sinn und Geist nur auf Jagd gerichtet ist, gestaltet sich auch das himmlische Leben zu einer Jagd, in der die himmlischen Mächte begriffen sind. Und so werden ihm die Wolken zu Hirschen und Rehen, zu Wölfen und Bären, denen die Götter in gefährlichem oder fröhlichem Treiben nachstellen. Die Raubthiere werden dann speziell von ihrer schädigenden Seite aufgefasst, die sich namentlich in dem winterlichen Dunkel mit seiner tödtenden Kälte und seinem Nasse zeigt, welches nach langem Kampfe von dem Lichtgotte überwunden und verjagt wird[1]. Der Einfluss orientalischer Anschauungen hat dann diese Thiere zu Tigern und Löwen, zu Panthern und andern Bestien gemacht, die den Lichtgöttern widerstrebend endlich von denselben gebändigt, dienstbar gemacht, getödtet werden. Zugleich aber hat auch hier wieder der Mensch da wo er sich des Nichtdeckens der himmlischen und der irdischen Geschöpfe bewusst wird, eigene Gestalten geschaffen, für welche die Erfahrung nichts vergleichbares bietet, um durch sie sich den Himmel verständlich zu machen. So treten neben den Seedrachen auch vierfüssige Ungeheuer auf zum Ausdruck der aller menschlichen Erfahrung spottenden ungeheuerlichen Erscheinungsformen des Dunkels in riesenhaften Wolkenmassen, in winterlichen Regenströmen, in nächtlichen Finsternissen. Hier ist auch der Greif zu nennen der im Übergange vom Vogel zum Vierfüsser wieder seine Beziehung zur Wolken- und Dunkelbildung nicht verleugnen kann[2].

---

[1]) Die Hirschkuh das stete Attribut der jagenden Mondgöttin Artemis, die von derselben begleitet, getragen, gefahren wird Str 343; PdO 3, 29; P 6, 22, 10. An die Stelle der Iphigenie tritt als Opfer die Hirschkuh Hyg 98; auf ihre Darstellung mit goldenen Hörnern wird die σελήνη κερόεσσα eingewirkt haben EurHel 382; SchPdO 3, 53. Der Sonnenheros Herakles jagt sie. Auch dem Sonnengotte tanzen Hirsche EurAl 853; P 10, 13, 5; Str 683; AelNa 11, 7 etc. Hirschjagden des Glaukos P 2, 30, 7; Aktaeon Dd 4, 81 ua. Über den Wolf Usener 198ff: ursprünglich ein dem Apoll feindliches Thier (vgl. Sagen wie P 2, 9, 7; PhilHer 10, 4; Wolfsopfer SophE 6Sch) ist er der Etymol. zu Liebe zum Vertreter des Lichts geworden. Ebenso im Zeuscult die Verwandlung in einen Wolf u. Rückkehr nach einem bestimmten Kyklos PlatoResp 8, 16; P 8, 2, 3 auf das Winterleben der Sonne bez. Ähnlich Bär, Verwandlung Hyg 177; Apd 3, 101, auf den Zorn dh das Abwenden des Lichts im Winter bez.

[2]) Löwen (Furtwängler AZ 41 [1883], 159ff) ursprünglich im KybelecultSophPh 401; Dionys HorC 2, 19, 23; Apoll Apd 1, 105. Verwandlungen Z 182; Hyg 185; Apd 3, 108 etc. Greifen Furtwängler ML 1, 1742ff; Her 3, 116; 4, 13; AeschPr 804; P 1, 24, 6; Plin 7, 10; SchAeschPr 286. 393 etc, daher die Lichtgötter im Kampf mit ihnen (Arimaspen) oder von ihnen getragen. Andere fabelhafte Gestalten Echidna vWilamowitz Her. 2, 259ff; Bacchyl 5, 62; Chimaira Engelmann ML 1, 893ff; Skylla u. Charybdis Waser DZürich 1894; Siecke PrBerlin 1884; Sphinx Ilberg

Mit der Auffassung der Wolken als Thiere hängt aber noch eine andere zusammen, die ein hoch interessantes Licht auf den appercipierenden Geist der Mythopoesie wirft, die bei aller Mächtigkeit seiner phantastischen Gestaltungskraft doch zugleich in jedem Augenblicke möglichster Wahrheit dh Wahrscheinlichkeit sich befleissigt. So fern es uns einerseits zu liegen scheint in den Wolken Kühe Ziegen udgl zu sehen, so verständlich erscheint uns anderseits die Auffassung der Wolke als eines Felles, eines Vliesses. Ist nemlich die schwere gefüllte Wolke ein Thier, so erscheint die leichte, ihres Inhalts entleerte Wolke wie eine abgezogene Haut, ein Fell, ein Vliess. Und als solches nimmt in der That die Wolke im hellenischen Mythus eine bedeutsame Stelle ein. Denn bringt gerade die schwere dunkle Wolke den Gedanken des Gegensatzes, des Kampfs gegen das Licht zum Ausdruck, so wird die leichte flatternde Wolke zur Trophäe, die der siegreiche Lichtheld dem feindlichen Thiere abgezogen hat um sich selbst damit zu schmücken. In allen Formen tritt uns so die Wolke entgegen. Sie wird zum schimmernden Ziegenfell welches der Himmelsgott selbst, wie der Sonnengott und die Mondgöttin als Panzer trägt; sie wird zur bergenden Hundskappe, da die Wolke die verhüllende schlechthin ist, unter der sich das Sonnen- oder Mondhaupt verbirgt; sie wird zum goldnen Vliess als Ausdruck des vollen aus der Wolke quillenden Segens; sie wird endlich zur wallenden Trophaee, die der Lichtgott zum Zeichen seines Sieges lustig im Winde flattern lässt[1]).

Die höchste Stufe derjenigen Bildungen die der Mensch zur Verständlichung der Wolken aus dem Reiche der Vierfüsser nimmt

---

PrLeipzig 1896. Vgl. allg. Milchhoefer Anf. d. Kunst Leipzig 1883, 53ff; Reichel vorhell. Götterculte 1897; Cook Journ 14, 81ff; Joubin Bull 19, 69ff; de Ridder Bull 19, 169ff; Knoll DMünchen 1888; PrBamberg 1890 etc. Die meisten dieser Ungestalten sind aus dem Orient überkommen.

[1]) Als Ziegenfell Aegis ist die Wolke mit dem Himmelsgott Zeus, wie mit den Lichtgöttern Apollon Athene verbunden, vgl. später. In derselben Bedeutung, aber mehr in Bez. auf den Segen des himmlischen Nasses als Dioskodion Polemo 87f; Fell des Opferthiers im Mythos von Hermes u. Prometheus, das Widdervliess im Hain des Aeetes Apd 1, 129. 132; vgl. PdP 4, 241ff; 230f; 68; Simon 21. Aktaeon auf Hirschfell P 10, 30, 5; Artemis mit Pantherfell Mitt 5, T. 10; Atalante mit Fell des Ebers Apd 1, 70; Bockshaut u. Schlauchtanz SchAristPl 1129; Dionysos μελαναιγίς P 2, 35, 1 oder mit der Nebris; Tydeus u. Polyneikes im Fell des Ebers u. Löwen EurPh 411; Argos mit Stierfell; Giganten mit Pardelfellen AristAv 1250; von Athene errungen Apd 1, 37. Hierher gehört die Sage vom Herabfliessen des Samens auf ein Stierfell Pd 73; vom Ausgleiten auf frischen Fellen Apd 3, 14. Daher die Haut als Trophaee vom Sonnenheros Herakles erbeutet. Als verbergende Kappe (κυνῆ) E 845 (Sch Eust) AristL 751. 757; Roscher ASG 17, III, 45. In all diesen Auffassungen ist die Wolke ein Fell oder Vliess welches von Haus im Besitz des Dunkelwesens von den Lichtgöttern angeeignet, erobert wird.

bietet das Pferd dar. Auch hier ist es die Wolke welche als wild dahinstürmendes majestätisches Ross gefasst wird. Es gehört zunächst dem Himmelsgotte wie dem Dunkelgotte, der als Ross erscheinen, in dieses Ross sich verwandeln kann; es tritt aber nicht minder wieder in Beziehung zum Sonnengotte, zur Mondgöttin, die es besteigen, die es bändigen, die mit demselben fahren oder auch wohl von ihm abgeworfen werden: wechselnde Ausdrücke des Verhältnisses zwischen Sonne und Mond einer-, der Wolke anderseits, indem die Lichtmächte in oder auf der Wolke erscheinen oder von ihr sich lösend gleichsam von ihr herabzustürzen scheinen. Eine weitere Ausführung dieser Anschauungsweise ist es dann wenn die Wolke zu einem je nach der menschlichen Vorstellung von Rossen, Stieren, Ziegen, Hirschen gezogenen Wagen wird, dessen sich der Himmelsgott selbst, namentlich aber der Sonnengott wie die Mondgöttin auf ihren Wanderungen durch die himmlischen Gefilde bedienen[1]). Einer späten Zeit gehört dann wieder jenes künstliche Spiel des Verstandes an, in dem der Mensch in der genauen Beobachtung der Natur einzelne Thierarten nach Namen, Eigenschaften und Zufälligkeiten zu den Göttern in Beziehung bringt: diese Schlussphase mythopoetischer Thätigkeit hat keinen Werth mehr[2]).

[1]) Areion und Pegasus ältere Formen des Dunkelgotts selbst. Der erstere erzeugt vom Himmelsgott Poseidon selbst göttlich Ψ 346, vom Sonnenheros Adrastus gezähmt und benutzt (P 8, 25, 8; 10), in der Thebais κυανοχαίτης (Hes Ἀρίων) kann nur als das himml. Wolkenross verstanden werden. Über Pegasus Kap. 5 in seiner Bez. zu Poseidon, Hsd 281ff aufs Bestimmteste als Wolkenross characterisirt, an den Quellen des Okeanos geboren, von der Erde aufwärts fliegend zum Himmel, wo es als Gewitterwolke Donner und Blitz in sich trägt: von der Lichtgöttin gebändigt und gezähmt die sich seiner bedient. Ebenfalls der Dunkelgott Kronos in Rossgestalt Hyg 138, Ares ἵππιος P 5, 15, 6. Dieselbe Bedeutuug haben die Flügel- u. Wunderrosse des Triptolemus, Diomedes, Poseidon selbst, Pelops, Oinomaos Hyg 84; PdO 1, 71ff etc; Milchhoefer Anf. d. K.; Knoll PrBamberg 1890, 10ff. Sehr interessant die Rosse die ihren eigenen Herrn zerreissen, indem die Wolken sich selbst aufzulösen und zu vernichten scheinen PlutParall 7; P 6, 20, 8f; H 4, 211: Apd 3, 44. 77 etc; vgl. Kap. 7. Dem entspr. wird das Jagen der Götter am Himmel zur Wettfahrt indem der Dunkelgott mit den eigenen, der Sonnengott mit den gebändigten und dienstbar gemachten Wolkenrossen dahinfährt.

[2]) Hierher gehört schon die Verbindung der Mäuse u. Heuschrecken mit dem Sonnengotte, eben weil jene unter dem Schutze dieses gedeihen; Esel im Culte des Dionysos, Hasen mit den Satyrn verbunden etc. Nun werden auch bez. der Thiere ebenso wie der Pflanzen wunderbare Eigenschaften herausgefunden, die sie mit den Göttern in Verbindung zu setzen scheinen Carus Gesch. d. Zool. 41ff; Lenz aO. Die nüchterne, freilich ihrerseits gleichfalls noch viel wunderbares zurück lassende Kritik des Aristoteles hat nicht vermocht, die überlieferten Fabeleien aus der Welt zu schaffen, die bei späteren (Aelian, Plinius etc.) wieder erscheinen und dann schon in früher christlicher Zeit auf die Thatsachen

So bietet das himmlische Leben selbst in seinem unendlichen Wechsel und Wandel einen geradezu unerschöpflichen Stoff dar, den die Phantasie des Menschen formt und gestaltet je nach dem Standpunkte, den er in seiner Entwicklung gerade einnimmt. Denn die Vorstellungsformen wie wir sie im Vorstehenden kennen gelernt haben spiegeln die Jahrtausende lange Entwicklung wieder, in der der Mensch in mühsamem Ringen von den niedrigsten Stufen aufwärts geklommen ist, um als Jäger, als Hirte, als Ackerbauer, als Krieger in wechselnden Phasen sein Leben zu gestalten. Und diesem eigenen Leben entsprechend, wie er dasselbe unter dem Zwange der Verhältnisse sich schuf, hat er auch das himmlische Leben gestaltet, welches so die getreue Copie des irdischen wird, wenn auch der Mensch gewähnt hat, in dem himmlischen das höhere, das göttliche Vorbild für das eigene zu besitzen. Und indem wieder die älteren Vorstellungen neben den jüngeren traditionell fortgepflanzt sich erhalten; verschiedene Apperceptionsreihen neben einander hergehen, die nun die combinationslustige Sage mit einander zu verbinden, in einander zu schieben und möglichst auszugleichen beflissen ist; aus der Beobachtung an den irdischen Geschöpfen Züge in die Sagen von den himmlischen sich einmischen: wächst der mythische Stoff zu einem bunten Gewirr mannigfaltiger, oft sich widersprechender Elemente zusammen.

Die älteren Vorstellungen werden nun entweder zu untergeordnetem Zubehör mit dem die höher und vollkommner aufgefassten Götter selbst umkleidet und geschmückt werden, oder sie werden selbst wieder umgeformt um den höheren Vorstellungen sich anzubequemen. Je weiter die Entwicklung fortschreitet, desto gewaltiger wächst das Material, mit dem jene arbeitet, dichtet, gestaltet; desto unverstandener, geheimnissvoller werden aber zugleich die älteren Vorstellungen, eben weil das Wissen, der Verstand, das Urtheil des Menschen über den Standpunkt hinausgewachsen ist, von dem aus jene Vorstellungen sich gebildet hatten. Niemals — das muss aufs bestimmteste behauptet werden — würden die irdischen Bäume und Thiere in solche Verbindungen mit dem Himmel und mit den Göttern gelangt sein: nur als ursprünglich himmlische Wesen sind sie zu verstehen. Als solche haben sie den Anlass, den Anstoss zur mythischen Gestaltung gegeben und sind erst in später Zeit, als die Auffassung der himmlischen Erscheinungen als lebender Wesen dem Bewusstsein sich entzogen hatte, auf die irdischen Geschöpfe bezogen und gedeutet worden. Und gerade aus diesem Entwicklungsgange der Gottheiten selbst erklärt sich,

---

und Dogmen des Christenthums bezogen den Physiologus hervorgerufen haben, dessen beispiellose Verbreitung im MA beweist einem wie allgemeinen Interesse der Stoff begegnete. Vgl. Lauckert Gesch. d. Physiologus. 1889.

um auch das noch einmal hier hervorzuheben, die ungeheure Verwandlungsfähigkeit welche den letzteren eigen ist. Denn wenn dieselbe himmlische Erscheinung, deren Auffassung in menschlicher Gestalt später feststand, früher in der Bildung von Bäumen, Thieren und andern Formen erfasst und begriffen war, so mussten ja mit Nothwendigkeit jene Sagen von Verwandlungen sich bilden, die allein die älteren Formen des Erfassens, Begreifens und Glaubens mit den jüngeren auszugleichen im Stande waren. Nur die Entwicklungsgeschichte, welche die himmlischen Mächte in ihrem allmäligen Herauswachsen aus älteren roheren in jüngere idealere zurückgelegt haben, bietet den Schlüssel für jene Verwandlungsfähigkeit der Götter.

Blicken wir nun noch einmal auf die verschiedenen Bildungen zurück, die wir in der Evolution der Götterbegriffe haben an uns vorübergehen sehen, so drängt sich zunächst die Beobachtung auf, wie übergewichtlich hier die Wolkenbildung gegenüber der Sonne und dem Monde erscheint. In der That haben die Wolkengebilde in ihren ewig wechselnden Formen und Farben, in ihren unendlich verschiedenen Beziehungen zum Himmel und zu den Lichterscheinungen selbst der mythopoetischen Thätigkeit einen geradezu unerschöpflichen Stoff geboten. Dem gegenüber treten Sonne und Mond entschieden zurück. Die klar und eng umgrenzten Gestalten dieser Himmelskörper hat ihre Vergleichung wenigstens mit Vierfüssern ausgeschlossen. Anders aber ist es bei den semitischen Völkern und unter dem Einflusse semitischer Vorstellungen gewesen. Hier ist die Fassung und Darstellung der Sonne als eines Stiers, des Monds als einer Kuh eine ganz allgemeine. Und so ist diese von Haus aus fremde Vorstellung auch in die griechische Religion eingedrungen. Die in eine Kuh sich wandelnde Jo, die als Kuh gedachte Hera zeigen dass wir es hier mit Mythen zu thun haben, die von semitischen Anschauungen beherrscht werden, während anderseits der als Stier gefasste Zeus — Dionysos gleichfalls nur aus semitischen Vorstellungen sich zu erklären scheint[1]).

[1]) Dass die Semiten resp. die Phoeniker den Sonnengott als Stier, die Mondgöttin als Kuh aufgefasst und verehrt haben, ist zweifellos vgl. Kap. 12. Immer aber bleibt es schwierig in den griechischen Mythen nach dieser Richtung die semitischen Elemente auszuscheiden, da auch nach echt hellenischer Anschauung der Himmelsgott in seiner Beziehung auf die Wolkenmasse als Stier erscheint: vgl. oS 80. In der Sage von Pasiphae und dem Minotaurus ist der letztere wohl sicher als der semitische Sonnengott zu fassen, während wieder die Jo nur als durch phoenikische Anschauungen gemodelte Mondgöttin zu fassen ist; auch die Proetiden werden in Kühe verwandelt ServE 6, 48. Die Kuh des Kadmus P 9, 12, 1 muss auf den Mond bezogen werden, wie denn auch der monströse vitulus Hyg 136 wohl ursprünglich den Mond bedeutet hat, was hier missverständlich verdreht ist. Auch der Löwe ist übrigens wiederholt nur als Auffassung der Sonne bezw. der

Wir sind versucht die ganze Beschäftigungsweise der menschlichen Phantasie mit den himmlischen Dingen, speziell mit den Wolken wie ein harmloses Spiel zu betrachten, das unmöglich etwas mit religiösem Glauben zu thun haben könne. Eine solche Ansicht würde durchaus irrig sein. Denn abgesehen von der Sonne, deren centrale Stellung im Weltenleben die Alten erfasst und religiös verwerthet haben und abgesehen vom Monde deren Bedeutung wir noch genauer kennen lernen werden, sind es gerade die Wolken deren unausgesetzte Bewegungs- und Veränderungsfähigkeit das himmlische Leben zu einem so bewegten, in immer neuen Erscheinungsformen sich abspielenden macht. Da dieselben sich aber selbst bewegen, wachsen und wandeln, so sind sie dem Menschen lebende Wesen, die mit vollem Rechte seine ganze Aufmerksamkeit, den vollen Ernst seiner Beobachtung herausfordern. Er ist sich wohl bewusst gewesen, dass wenn er in den Wolken Fische und Schlangen, Vögel und Vierfüsser erblickte, diese Thiere nicht gleich waren den irdischen. Da sich ihm aber nichts anderes zur Vergleichung bot als das was im Umkreise seiner irdischen Erfahrungen seine Seele erfüllte, so hat er trotz der grösseren oder geringeren Unähnlichkeit jene irdischen Geschöpfe mit den himmlischen in der Überzeugung verknüpft, dass die letzteren eben als die himmlischen die höheren und die eigengearteten seien[1]. Denn wie stets und überall bildet auch hier der Himmel mit seinem Leben das Vorbild für die Erde und irdisches Leben.

Die höchste Stufe in der Entwicklung der Gottheit ist ihre Fassung in menschliche Gestalt. Bekanntlich erscheinen alle Götter später in derselben: aber alle weisen zugleich noch die bestimmtesten Merkmale auf, dass sie ältere Phasen in ihrer Entwicklung durchlaufen haben, ehe sie diesen Abschluss ihrer Bildung erreicht haben. Und sie haben diese Übergänge von der Gestalt des Thiers zum Menschen nicht in einem Schritte, sondern in immer neuen und verschiedenen Ansätzen und Anläufen zurückgelegt. In der Vermenschlichung des Gottes will der Mensch offenbar ausdrücken, dass die höchste überhaupt bekannte Erscheinungsform der Gottheit zukommt. Diese höchste Erscheinungsform liegt aber offenbar von der wirklichen Erscheinungsform des Gottes unendlich viel weiter ab als die älteren roheren Formen. Diese letzteren tragen der sichtbaren Erscheinung, der äusseren Bildung

von dieser ausgehenden Gluth zu verstehen, was nur durch asiatische Einflüsse sich erklärt.

[1]) Dieses Abweichen von dem bekannten Typus der irdischen Parallelgeschöpfe wird ja oft genug noch bestimmt hervorgehoben, wie wenn die Rosse mit Flügeln begabt sind, die Stiere Feuer schnauben etc; auch die Schlangen und Drachen erscheinen fast stets als bestimmt sich von den Schlangen der Erde unterscheidend.

der einzelnen Gottheit weit mehr Rechnung als die Auffassung derselben in menschlicher Gestalt. Je höher also die Entwicklung der Götterformen steigt, desto entschiedener lösen sich die letzteren von den in ihnen zur Darstellung gebrachten Gottheiten selbst. Die Gottheiten werden damit immer bestimmter zu Mächten umgeschaffen, die über ihren thatsächlichen Erscheinungsformen stehen: die letzteren werden den ersteren untergeordnet. So wird der Dunkelgott zu einer Gottheit menschlicher Bildung, die den Wolken und Winden, der Finsterniss und dem Himmelsnass befiehlt; der Sonnengott zu einer solchen auf deren Geheiss die elementare Erscheinung der Sonne ihren Weg wandelt; und ähnlich gestaltet sich die Mondgöttin zu einer über dem Monde und seinen Wirkungen stehenden Macht, während der Himmelsgott zum höchsten Herrscher über alle Himmelserscheinungen wird. Je mehr also die Götter von den Naturerscheinungen, mit denen sie von Haus aus identisch waren, sich ablösen, desto entschiedener werden sie zu fictiven Gebilden der Phantasie die nur noch in ihren Beziehungen und Einwirkungen das alte Wesen erkennen lassen.

Was zunächst den Sonnengott betrifft, so hat seine Entwicklung zur anthropomorphen Bildung ihren Ausgangspunkt von der Anschauung der Sonne als eines Haupts genommen: dem strahlenden Haupte fügt sich der Leib als selbstverständliche Ergänzung an. Und ähnlich hat sich die Entwicklung der Mondgöttin vollzogen, deren grinsend unheimlichem, in späterer Auffassung leuchtend schönem Angesichte sich wieder der Leib anfügt. Viel schwieriger aber hat sich die Anthromorphose des Dunkelgotts gestaltet[1]). Der Versuch auch in die Wolkenbildung menschliche Gestalt hineinzutragen, tritt uns zwar verschiedentlich entgegen, kommt aber lange nicht über die Herausbildung roher und ungeheuerlicher Gestalten hinaus. So sind die ersten Versuche der Übersetzung des Dunkels bezw. der Wolkenbildung in menschliche Gestalten jene grotesken, aller Erfahrung spottenden Hekatoncheiren, Kentauren, Giganten. Wohl legt der Glaube diesen Gestalten Menschenantlitz und andere menschliche Merkmale bei, aber ihr Leib ist entweder thierisch oder halbthierisch oder wenigstens Spuren des Thierischen tragend. Die Kentauren sind aus den Wolkenrossen zu menschlicher Bildung heraufgewachsen; die Hekatoncheiren entsprechen der vielgeschäftigen Bewegung der Wolkenbildung, die gleichsam durch zahllose Hände getrieben einzelne Wolkenstücke nach allen Richtungen vorwärts treibt; die Giganten trennt nur das Riesen-

[1]) Vgl. hierfür das oS 61 gesagte. Auch für die Anthropomorphose des Himmelsgotts wird das Sonnenhaupt den Ausgangspunkt gebildet haben. Das Gorgoneion, das Gesicht der Vollmondsgöttin Medusa, das eine Auge der Graeen etc sind älteste Auffassungen des Monds, die dann durch Anfügung eines Leibes, bezw. eines Mantels später ergänzt sind.



mässige, Ungeheure von den Menschen, wenn auch noch manche Reste thierischen Ursprungs an ihnen hängen bleiben. Wenn dann endlich der Glaube in den Gestalten des Ares, Kronos, Hermes, Hades den letzten Schritt zur Anthropomorphose des Dunkelgotts gemacht hat, so ist doch auch nach dieser Richtung hin zu bemerken, dass der Zusammenhang zwischen der Schlussform und dem Ausgangspunkte der Evolution noch in unzähligen Spuren erhalten bleibt. So haben wir in den Gestalten der Pane, der Satyrn, der Silene uA noch die Übergangsformen vor uns, durch welche sich die ältere thierische Auffassung zu der menschlichen hindurch gearbeitet hat. Und schliesslich tritt uns auch der höchste Himmelsgott in menschlicher Gestalt entgegen und trägt entsprechend seiner höchsten Stellung im Götterreiche die Züge des Herrschers, des Königs an sich[1]).

Noch höher endlich — und das ist der Abschluss in der Entwicklung der Gottheit — steigt der Mensch in das Reich der Phantasie, der Abstraction hinauf, indem er seine Götter menschlicher Gestalt und menschlichen Wesens nun über sich selbst emporhebt und sie zu vollkommenen Vorbildern der Schönheit wie der Tugend, zu Idealen seines Denkens und Empfindens, seines Wollens und Strebens macht[2]).

Spiegelt sich so in dem Entwicklungsgange, den die Auffassung der Erscheinungsformen der Götter genommen hat, der Gang der eigenen geistigen Entwicklung wieder, den der Mensch in der Aneignung der irdischen Erfahrungen zurückgelegt hat, so ist nun die Ausgestaltung des himmlischen Lebens zugleich ein Abbild und Spiegelbild der gesamten menschlichen Culturentwicklung geworden. Auch

[1]) Die Verwandlung in alle möglichen Thiergestalten wird auch später noch zB dem Proteus δ 455 ff; der Nemesis Ath 8, 10; den Flüssen etc beigelegt. Schwüre bei den Thieren AristAv 520Sch; Hes Ῥαδαμάνθυος ὅρκος. Beim Dunkelgott ist eine zweifache Auffassung zu verfolgen, indem er selbst als der eigentlich unsichtbare erscheint wie Hades, Kronos, woraus schon folgt dass deren Auffassung u. Darstellung unter menschlicher Gestalt eine künstlich gemachte ist; oder indem er direkt mit der Wolkenmasse identifizirt wird, in welchem Falle seine Colossalgestalt das characteristische ist. So ist Ares Φ 406 ein Riesenkörper, seine Stimme der brüllende Sturm E 859 ff. Dem entsprechend werden auch die Dunkelriesen Typhon, Aegaeon, Giganten MMayer Giganten u. Titanen 1887; Kentauren RoscherML 2, 1032 ff; EHMeyer Gandharven-Kentauren 1883 (vgl. Oestr. Mitt 9, 86 ff; Gardner Journ 17, 294 ff) Hekatoncheiren etc mit Riesenleibern dargestellt, deren Bez. zu Wolken u. Winden im Gifthauch, zischenden Stimmen, Feuerschnauben uä zum Ausdruck kommt, wie sie zugleich schlangenfüssig, schlangenhäuptig erscheinen. Sie wie die Lapithen u. Kyklopen, die Graeen u. Gorgonen uva ungeheuerliche Gestalten weisen auf die älteren Bildungen hin, aus denen erst allmälig der menschliche Typus erwachsen ist.

[2]) Die Entwicklung der Göttergestalten, soweit sie in menschlicher Bildung auftreten, verfolgt Kekulé über die Entstehung der Götterideale. Stuttg. 1877.

hierin vollzieht sich also gleichfalls ein grossartiger Process appercep-tiver Verknüpfung, indem der Mensch das eigene Thun und Handeln in dem Thun und Handeln seiner Götter wieder zu erkennen glaubt.

Jede Stufe der menschlichen Culturentwicklung weist ein oder mehrere Güter auf, deren Erwerbung und Aneignung die beste Kraft des Menschen, all sein Denken und Sinnen, sein Arbeiten und Schaffen gilt. Und wie sein ganzes Leben um diese Güter sich dreht, nur Werth erhält nach dem Maasse, dem Umfange, der Leichtigkeit ihrer Erwerbung, so hat der Mensch in dem kleinlichen beschränkten Sinne der Alles nach einem Maasse misst dieselben Güter als Kern und Mittelpunkt des göttlichen Lebens und Kämpfens auf den Himmel übertragen und so den letzteren zum Reflex der Erde gemacht.

Soweit wir rückwärts zu schauen vermögen, gliedert sich die-jenige Zeit der menschlichen Culturentwicklung, die zugleich für die Schöpfung selbständiger Mythen thätig gewesen ist, in drei grosse Perioden. Die älteste Periode der Geschichte der Menschheit, die sich um die primitivsten Anfänge der Cultur dreht, hat Feuer und Wasser als diejenigen Güter erkannt, die dem Menschen überhaupt eine ihn über die thierische Stufe hinaushebende Existenz gewähren[1]) Es ist sehr bezeichnend dass der erste Schritt welchen der Mensch über rein thierische Zustände hinausthut in der kunstvollen Zubereitung seiner Nahrung besteht. Mit Recht ist hervorgehoben worden, dass die Ent-deckung des Kochens eine der grössten Grenzscheiden zweier Cultur-perioden bezeichne, wie man denn auch sehr treffend den Menschen das einzige kochende Thier genannt hat. Die Kunst des Kochens ist aber wesentlich bedingt durch die Entdeckung des Feuers, seiner Er-zeugung und seiner Wirkungen und so kann man denn die Entdeckung der Feuerbereitung geradezu als das entscheidende Moment bezeichnen, durch welches der Mensch aus dem thierischen Zustande auf eine höhere Culturstufe trat[2]).

---

[1]) Die alte Bedeutung von Wasser und Feuer ist in dem Röm. aqua et igni alicui interdicere erhalten; vgl. Plutarch περὶ τοῦ πότερον ὕδωρ ἢ πῦρ χρησιμώ-τερον. Feuer und Wasser, nicht nur als Weltbildungsprinzipien, oft gegenüber-gestellt PdO 1, 1; Theogn 1245; Archil 93 etc.

[2]) Peschel Völkerk.[4] 139 sagt freilich „noch soll irgend ein Bruchtheil des Menschengeschlechts entdeckt werden, bei welchem nicht — die Kenntniss der Feuerbereitung angetroffen worden wäre“ und wendet sich namentlich gegen Lubbock. „Aber niemand, sagt Virchow zur Gesch. d. Kochens DRundschau 11, 72ff mit Recht, wird aus der Thatsache dass es gegenwärtig wahrscheinlich kein einziges ganz feuerloses Volk giebt den Schluss ziehen dass es immer so gewesen. Einmal muss doch für den Menschen überhaupt eine feuerlose Zeit existirt haben. Das liegt so sehr in der Nothwendigkeit der Dinge, dass zu allen Zeiten die Sagenbildung thätig gewesen ist, das Ereigniss der Feuergewinnung als einen ent-

Und in gleicher Weise hat der Mensch auch in Bezug auf seinen täglichen Trank, nach dem er lechzte, wenn Hitze und Wanderung und Arbeit ihn ausgedörrt hatte, zuerst Anforderungen gestellt, die über diejenigen des Thiers hinausgingen. Die hohe Wichtigkeit die man zu allen Zeiten dem lebendigen Quell, dem fliessenden Wasser beigelegt hat; die Sorge bei Anlage der Wohnstätte, des Dorfs, der Stadt das speisende Wasser in nächster Nähe zu wissen; die göttliche Abkunft die allen Landesströmen beigelegt wird — zeigt wie wichtig das klare Trinkwasser dem Menschen gewesen ist. Wasser und Feuer, das ist Trank und Speise, sind dem Menschen sonach diejenigen Güter gewesen, welche in der ersten Periode seines Daseins, des ersten Überschreitens seiner rein thierischen Existenz all sein Denken und Sinnen ausgefüllt hat, welches ihm der Mittelpunkt seines Kämpfens und Arbeitens, seiner Sorge und seiner Freude gewesen ist[1])

In dieser Concentration seines Denkens und Strebens auf die beiden grossen Güter des Lebens, Feuer und Wasser, hat der Mensch wieder seine Aufmerksamkeit dem Himmel zugewandt und hat entdeckt wie hier im Himmel nicht minder Feuer und Wasser die beherrschenden und bestimmenden Factoren sind. Um Feuer und Wasser dreht sich ihm nun auch das himmlische Leben. Auch die Götter erkennen in dem Feuer ein kostbares Gut, wie sie zugleich auch ihrerseits nach dem Trank lechzen, am Tranke sich laben.

Wenden wir uns zunächst der Betrachtung des Feuers zu, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass es die Sonne gewesen ist, welche diese Vorstellung von dem himmlischen Feuer geschaffen hat. Zunächst ist die Sonne selbst, wie wir früher sahen, ein mächtiges Feuer welches durch seinen Glanz und sein Licht wie durch die von ihr ausstrahlende Gluth als solches sich erweist. Aber von ihr gehen auch alle andern Arten des Feuers aus welche der Mensch zu beobachten Gelegenheit findet. Dahin gehört vor allem das irdische Feuer. Wenn wir auch nicht wissen unter welcher Form der Mensch dasselbe zuerst kennen gelernt hat, so spricht doch alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass diese Bekanntschaft an dem durch den Blitz in Brand gesetzten Baume gemacht ist. Der Blitz aber kam vom Himmel und der Mensch hat seine Überzeugung dass der Blitz, das Blitzfeuer ein Ausfluss des Sonnenfeuers sei darin ausgesprochen, dass er den Blitz durch den Sonnengott selbst verfertigt, den Blitzkeil durch den Sonnen-

---

scheidenden Wendepunkt der Culturgeschichte zu bezeichnen." Vgl. Plut aO τὸ τῶν ἀνθρώπων σχεδὸν μόνον οἶδε πυρὸς χρῆσιν; Mela 3, 9; Plin 6, 188 wollen von einzelnen Völkern wissen denen der Gebrauch des Feuers noch unbekannt war.

[1]) ECurtius städtische Wasserbauten der Hellenen 1847 = GesAbh 1, 117ff. Vgl. Welcker 1, 652ff; 3, 51ff; Plut aO 2 χωρὶς ὕδατος οὔτε καλόν τις ἐνόμισε ζῆν οὔτε δυνατόν.

gott geschmiedet werden lässt. Aber da der Mensch das irdische Feuer in grösserer Nähe zu beobachten Gelegenheit hatte, so hat er an dem letzteren in erster Linie seine Kenntniss erweitert und vertieft und diese seine gewonnene Kenntniss sodann wieder auf das himmlische Feuer übertragen. Das irdische Feuer welches den Baum in Brand setzte glänzte und glühte nun nicht blos, es verzehrte, es vernichtete auch. War also die Sonne ein mächtiges Feuer, so musste es gleichfalls diese auf der Erde beobachtete Eigenschaft besitzen: es musste verzehren und vernichten. Und das ist denn auch in der That die Wirkung des Sonnenfeuers. Von dem Sonnenfeuer wird die dunkle farblose Wolke ergriffen, zunächst beleuchtet, angeglüht, allmälig in eine feurige Masse umgestaltet, welche wie ein glühend rothes Flammenmeer erscheint. War also wie wir gesehen haben, die Wolkenbildung ein weitverzweigter Baum, so war die Analogie zwischen Himmel und Erde eine schlagende. Das gewaltige himmlische Sonnenfeuer verzehrte in derselben Weise den Wolkenbaum, wie das irdische Feuer den irdischen Baum.

So treten uns eine Reihe von Erscheinungsformen des Feuers entgegen die sämmtlich auf das Sonnenfeuer als Urquell zurückgeführt werden. Von diesem Urherde aus ergreift das himmlische Feuer den Wolkenbaum und setzt ihn in Flammen; es durchglüht und erwärmt zugleich den Wolkenstrom, in dessen Wassern es zur Erde herabströmt um den Feuerfunken, den belebenden zeugerischen, hinabzutragen, ihn in den Schooss der Erde einzusenken, dass er in Bäumen und Sträuchern wieder emportreibe, welche alle wieder ihrerseits den Feuerfunken in sich bergen. Denn der heilige Ritus der Feuerentzündung, welcher durch Reiben zweier Hölzer aus diesen die Flamme hervorlockt, zeigt dass dem Glauben die Anwesenheit des Funkens, sein verborgenes Ruhen in dem irdischen Holze feststand: die heilige Handlung der Feuerentzündung entlockte dem Schoosse des Holzes den göttlichen Funken, der nun zur irdischen Flamme, zur Opferflamme entzündet wurde.

Die indische Mythologie wie sie sich um die Gestalt des Agni, des heiligen Feuers zusammenschliesst, lässt deutlich erkennen dass dem Glauben die Einheit dieses göttlichen Feuerprinzips feststand[1]).

[1]) Über diese 3fache Erscheinungsform des Feuers vgl. Bergaigne réligion védique 1, 11 ff; Oldenberg Religion des Veda 102 ff. Während der erstere ausser dem Sonnenfeuer und dem irdischen Feuer das des Blitzes als dritte Form aufgefasst wissen will, hebt der letztere mit Recht hervor, dass die Beziehung auf den Blitz eine verschwindend geringe ist. In der That sind die von Bergaigne angeführten angeblich dem Blitz geltenden Stellen in nichts beweisend. Anderseits aber frägt sich, was wir unter dem Feuer in den Wassern, wie dasselbe meist in seiner zweiten Erscheinungsform characterisirt wird, zu verstehen haben. Olden-

Es sind nicht verschiedene Wesen, es sind nur drei verschiedene Erscheinungsformen des einen Gottes, der im Urfeuer der Sonne, in den Wolken des Himmels und in den Bäumen und Pflanzen der Erde gleichmässig lebt und wirksam sich erweist. Es ist aber zu beachten dass hier der Blitz, das Blitzfeuer, nicht als eine besondere Erscheinungsform für sich aufgefasst wird: das heilige Opferfeuer lockt den Funken aus den Hölzern hervor; es tritt durchaus als die Nachahmung der morgendlichen Neuentzündung des Sonnenfeuers, seiner Neubelebung in den kritischen Zeiten der Sonnenwende, der Sonnengleiche auf; nichts deutet an dass es sich um eine Nachahmung des Blitzfeuers bei jenem heiligen Akte handelt. Auch hieraus erkennen wir also dass der Blitz, obgleich sein Feuerursprung aus der Sonne feststand, keineswegs als eine selbständige Erscheinungsform des himmlischen Feuers gegolten hat. Seine Auffassung als der feurigen Waffe, welche der höchste Himmelsgott gegen das Dunkel gebraucht, ist eben sosehr die herrschende und feststehende gewesen, dass dagegen sein Feuerwesen — wenn dasselbe auch im allgemeinen als selbstverständlich galt — durchaus zurückgetreten ist[1].

berg findet die Erklärung hierfür in der Verbindung des Wassers mit den Pflanzen, indem die letzteren — als die Hölzer aus denen das Feuer gerieben wird — die Heimath des Agni sind und zugleich aus dem Wasser und durch das Wasser entstehen, daher diese ein latentes Feuer enthalten müssen. Aber eine solche Verbindung der dritten Erscheinungsform des Feuers (im irdischen Feuer, dh im Holze, in den Pflanzen) und der zweiten in den Wassern wird erst dadurch im vollen Maasse verständlich, dass wir die Wasser in erster und ursprünglicher Bedeutung als die Wasser des Himmels fassen — der Urquell des Wassers, wie wir gesehen haben, von dem alles irdische Wasser sich ableitet — und dass wir das Feuer dieses himmlischen Wassers als dasjenige verstehen, welches vom Sonnenfeuer aus die Wolke ergreift und damit auch deren Inhalt, das Nass, durchglüht. So sicher es ist dass der Inder auch in den irdischen Flüssen und in dem irdischen Wasser überhaupt den Samen des Feuers später gesehen hat, so sicher ist es dass die ursprüngliche Auffassung sich auf die himmlischen Wasser bezogen hat. Es ist also nur eine andere Ausdrucksform, wenn das Sonnenfeuer den Wolkenbaum ergreift.

[1]) Über die Kunst durch Reiben zweier Hölzer Feuer zu erzeugen Kuhn Herabk. 36ff. Die Kunst ist den Indern Persern Griechen Römern Deutschen Kelten gemeinsam, geht also zweifellos in die indog. Zeit zurück. Die betr. Sagen und Gebräuche enthalten aber ausschliesslich Beziehung zur Sonne, zum Sonnenfeuer, nirgends zum Blitz. Das Holzstück in welches zur Entzündung des Feuers gebohrt wurde war ein Rad und schon JGrimm hat die Bedeutung des letzteren als Bezeichnung des Sonnenrads als zweifellos erklärt. Dem entspr. wurde an dem grossen Jahresgerichtstag der Weistümer ein Wagenrad ins Feuer gelegt, auch dieses ein Bild der Sonne, wie an dem Sonnenwendfeuer brennende Räder od. Scheiben verwandt wurden, als mimetische Darstellungen des Gangs des Sonnenrads in den kritischen Zeiten des Jahrs. Nichts dagegen spricht für

Der griechische Mythus von der Feuerentstehung ist aus derselben Grundanschauung hervorgegangen, wenn er dieselbe auch in selbständiger Form zur Darstellung bringt. Den Wolkenwassern gegenüber, wie sie in der indischen Mythologie in den Vordergrund treten, hält der griechische Mythus an dem Wolkenbaume fest: das Sonnenfeuer ergreift den letzteren, um ihn zu entzünden, in Flammen zu setzen und zu verzehren. Und da der Gegensatz der Sonne und des Wolkendunkels einmal feststand, so hat der Mensch den Vorgang der Wolkenentzündung gleichfalls von diesem Standpunkte aus aufgefasst und gedeutet. Es ist aber eine zweifache Auffassung möglich. Entweder greift der Sonnengott selbst den im Wolkendunkel verborgenen Gegner mit seinem heiligen Feuer an um ihn oder seine Geschöpfe zu vernichten; oder der Dunkelgott zündet seinerseits den Wolkenbaum am Sonnenfeuer an, um von diesem einen Theil an sich zu reissen, zu entwenden, zu rauben, in seiner Höhlung zu bergen. Prometheus ist selbst der Dunkelgott der diesen Raub an seinem Sonnengegner vornimmt, indem er widerrechtlich seine Fackel am Sonnenrade entzündet, den heiligen Funken in der Höhlung des Wolkenbaums aufnimmt und versteckt und so dem Sonnengotte einen Theil seines Feuers entwendet[1]).

Wenn hier das Sonnenfeuer als das Urfeuer nur wie ein kostbares Gut erscheint, das im Besitz des Sonnengotts von dem Dunkel-

den Blitz und mit Recht hebt Hillebrandt 1, 368 hervor, dass die unstete Natur desselben seiner Entwicklung zur Gottheit überhaupt ungünstig sei, womit Oldenberg 112 übereinstimmt. Die Herkunft des Blitzfeuers aus dem Sonnenfeuer wird mythol. so ausgedrückt, dass der Sonnengott Hephaestos od. die Sonnenriesen Kyklopen den Blitz schmieden.

[1]) Prometheus von Scr. mathnâmi, manthâmi bringt nur den Raub zum Ausdruck: es ist das schon vorhandene Feuer welches er stiehlt u. zwar das Sonnenfeuer Sapph 145; Jbyc 25; Plato Protag 11; ServE 6, 42, während in den älteren Quellen HsdE 51; AeschPr Zeus selbst als erster Eigentümer des Feuers erscheint. Der narthex genannt weil Plin 13, 126 ignem ferulis optume servari certum; doch ist es bedeutsam dass auch hier das Feuer im Innern einer Pflanze sich befindet, wie eben auch am Himmel das Sonnenfeuer vom Wolkenbaume umschlossen, aufgenommen, verborgen wird. Die weiteren Folgerungen Kuhns Herabk. 17 wonach Prometheus schon in seinem Namen auf die Feuererzeugung deutet sind unhaltbar. Immer wird der Diebstahl, der Raub des Feuers (τὸ κλέπτειν) durch Prometheus hervorgehoben HsdE 51f; th 566; AeschPr 109; Apd 1, 45f; HygA 2, 15; PlatoProt. 11, daher dargestellt wie er eilenden Laufs δεξιᾷ λαμπάδα ἔφερεν EurPh 1021; ὁ πυρφόρος θεός SophOC 56, während er als πυρκαεύς in Bez. zum Stieropfer (vgl. hernach) steht. Hesiod nimmt an dass das Feuer ursprünglich im Besitz des Menschen war und von Zeus aus Zorn über des Prometheus Betrug bei der Stiertheilung wieder entzogen wurde E 90f; aber das wird nicht ursprünglich sein.

gegner gleichfalls begehrt, erstrebt, erkämpft wird, so tritt dieses Feuer in dem Mythus von der Stiertheilung, dem ersten Opfer in spezieller Beziehung auf die Speisebereitung uns entgegen. Auch dieser Mythus knüpft unmittelbar an die Natur selbst an und stellt in dem himmlischen Vorgange ein Vorbild für den Menschen und sein Thun auf. Nicht mehr als Baum sondern als ein Stier tritt hier die Wolkenbildung auf und die Verbrennung dieses Wolkentiers im himmlischen Feuer stellt das Opfer dar welches dem höchsten Gotte dargebracht wird. Die Theilung des Stiers in zwei Theile drückt den Erfahrungssatz aus, dass jene Wolkenbildung thatsächlich zwei verschiedene Bestandtheile aufweist, deren einer dem Lichte, deren anderer dem Dunkel angehört. Der Lichtgott, sei er der höchste Himmelsgott, sei er der Sonnengott, schlürft die unter verschiedenen Thierformen gedachten Wolkentheile in sich ein, die aufwärts sich erhebend in die reine Luftregion verschwinden. Das ist der Ursprung und Kern des Opfers. Dem beobachtenden Geiste des Menschen folgert sich aus diesem Vorgange die Thatsache, dass die Gottheit das himmlische Thier verspeist und seines Genusses sich erfreut: daher er nachahmend im irdischen Rauchopfer gleichfalls der Gottheit die Gabe bringt, dass das Feuer die Bestandtheile der dargebrachten Opfergaben verzehrend sie aufwärts führe, wo sie von dem Lichte angezogen und aufgesogen verschwinden. Als der ursprüngliche Eigentümer des Wolkenstiers bringt der Dunkelgott das Opfer dar, welches als prototypisch für alle Opfer gilt. Aber wie der Dunkle stets der listige, der verschlagene, der heimtückische ist, so tritt dieser sein Charakter auch in der Art des Opfers selbst hervor: nur die leichten hellen Bestandtheile des Wolkenthiers werden dem Lichte dargebracht, während die schweren massigen Bestandtheile zurückbleiben. Denn nur die leichten hellen Theile der Wolke lösen sich in die lichte Höhe auf, während die dunkeln schweren unlösbar am Himmel stehen bleiben[1]).

Wenn so das Feuer zum Mittel wird im Himmel wie auf Erden die Speise für den Genuss zuzubereiten, so wird es nun zugleich zum

---

[1]) Hsd. 534ff. Das Verfahren des Prometheus ist die genaue Copie des himmlischen Vorgangs, bei dem die dunklen Wolkentheile zwar einen finstern Eindruck machen, aber doch den guten Inhalt (das Nass) in sich bergen, während die leichten hellen Theile zwar einen glänzenden schönen Eindruck machen (wiederholt das λευκόν hervorgehoben) aber werthlos sind da sie ohne das Nass sind. Das weisse Fett, die weissen Knochen entsprechen den leichten lichten Theilen des Wolkenstiers, während das von der Haut umschlossene Fleisch die kostbaren das himmlische Nass bergenden Theile sind. Aus dieser Halbierung sind bei Hermes H 3, 113ff zwei Thiere geworden; HygA 2,15. Es ist anzunehmen dass das bei dem irdischen Thieropfer übliche Verfahren den an der Wolkenbildung und Wolkenauflösnng beobachteten Vorgang seinerseits nachzuahmen suchte.

Mittel dem Menschen wie den Göttern Waffen Utensilien und Kunstwerke zu schaffen. So ist der Sonnengott Hephaestos selbst zum Schmiede geworden, der mit seinem Feuer das dunkle Wolkenmetall zu den wunderbarsten Kunstwerken gestaltet. Unter seinem glühenden Feuer entstehen die goldnen Dinge, die glänzenden Gebilde am Himmel, die der Mensch bewundernd betrachtet. So ist mit Recht der Sonnengott als Eigentümer des Urfeuers der Meister der Schmiedekunst, der wieder am Himmel vorbildlich dem Menschen zeigt und vorführt, was dieser nachahmend in kleineren Maassen und nur allmäligem Gelingen nachbildet. Und beide, der Dunkelgott als der Feuerräuber, der Sonnengott als der selbstthätige Feuerbesitzer werden zu Trägern der Cultur, da alle Anfänge derselben auf dem Feuer beruhen. Denn das Feuer hat thatsächlich den Grund für alle culturelle Entwicklung gelegt; in der Gewinnung des Feuers ist der erste Schritt geschehen, den der Mensch über das thierische Dasein hinaus gethan hat; das Feuer ist der Grund und Ausgangspunkt aller Kunstfertigkeit, aller Technik, aller Erfindung. Und da das Feuer, wie es der Mensch auf Erden verwendet, nur ein Abkömmling des himmlischen ist, so sind es eben die himmlischen Götter selbst, die als die Anfänger und Begründer aller menschlichen Cultur erscheinen[1]).

So wird das himmlische Feuer zum Object hochinteressanter Mythen. Dem eigenen Leben des Menschen entsprechend, in dem die Gewinnung des Feuers und seine Anwendung zur Bereitung der Speisen und zur Herstellung von Werkzeugen den Mittelpunkt seines Denkens und Sorgens war, hat sich auch das himmlische Leben um die Gewinnung des Feuers wie um dessen Gebrauch zum Schmieden und zur Opferbereitung zusammengeschlossen.

---

[1]) Du Bois-Reymond DRundsch 13, 214ff (Reden 1, 242) sagt vom Gebrauch des Feuers, dass derselbe mit der Sprache am sichersten den Menschen vom Thiere trennt und selbst anatomisch ihm das Merkmal einer mit Russ gefärbten Lunge aufprägt. Franklin gab dem Menschen den Namen des werkzeugmachenden Thiers. Auch Dames betont DRundsch 88, 378f die Bedeutung der manuellen Geschicklichkeit für die Entwicklung des Menschen. Schilderung der Wohlthaten die dem Menschen durch das Feuer werden geben (schon in erweiterter Bez. auf die Wohlthaten der Cultur überhaupt) AeschPr 109ff; 445ff; SophPh 927f; Critias 1; Moschion 6 (FTG 771f. 813f): Plin 36, 200: vgl. PrellerPh 7, 1ff. Des Hephaestos Kunstwerke A 608; B 101: Θ 195; Ξ 167. 240. 339; O 310: Σ 400. 418. 478ff; δ 617; ϑ 280; ο 117; ω 75 sind sämmtlich ursprünglich die aus den Wolken gestalteten Kunstbildungen. Vgl. AeschPr 500ff und vor allem H20, der Hephaestos als Begründer der Cultur schildert. Alle indog. Stämme haben den Sonnengott als Inhaber des Feuers zum Schmiede gemacht Schrader [2] 215ff. Vgl. Plin 36, 200 occurrit mirari nihil paene non igni perfici; AeschPr 109ff πυρὸς πηγὴ ἣ διδάσκαλος τέχνης πάσης βροτοῖς πέφηνε κ. μέγας πόρος; 234 ἀφ' οὗ πολλὰς ἐκμαθήσονται τέχνας etc.

Dem himmlischen Feuer steht das himmlische Wasser, dem Feuerraube der Wasserraub gegenüber. Haben wir schon früher gesehen, dass der Sonnengott nach antikem Glauben zu seiner Existenz der Speisung durch das Nass bedarf, so kann es nicht wunder nehmen dass jener sich auf alle Weise des Nasses zu bemächtigen sucht. Und da das letztere Eigentum des Dunkelgotts, so ist damit der Kampf mit diesem um den Besitz des Nasses von selbst gegeben. Dieser Kampf spielt speziell in der indischen Mythologie entsprechend der eminenten Bedeutung welche das Wasser für die Vegetation des Landes besitzt eine hervorragende Rolle. Der Dunkelgott, sei er als der «Feind» schlechthin oder als der «Einhüller» gefasst, da er die wohlthätigen segensreichen Gewässer in sich birgt und dem Himmel wie der Erde vorenthält, wird von den Lichtgöttern — dem Himmelsgotte und dem Sonnengotte — bekämpft um ihm seinen Besitz zu entreissen[1]). In der griechischen Mythologie ist die Auffassung der himmlischen Wasser eine andere. Wohl tritt auch der Sonnengott in mannigfache Beziehung zu den Wolkenwassern: in gewöhnlicher Auffassung aber ist es der höchste Gott selbst, in dessen Besitz die letzteren gedacht werden; und werden diese Wasser im Hochsommer der durstigen Erde vorenthalten, so wendet sich der Mensch an den höchsten Himmelsgott selbst um diesen zur Mitteilung seiner Schätze an die Erde zu bewegen[2]).

Aber wie das Feuer nicht nur nach seiner elementaren Erscheinung und Wirksamkeit, sondern vor allem nach seiner hohen culturellen Bedeutung im Mythus erfasst worden ist, so hat nun auch das Wasser als himmlischer Trank eine Entwicklung erfahren, die uns einen überraschenden Einblick in den früheren Culturzustand gestattet. Der Mensch ist nemlich beim Wasser als Trank nicht stehen geblieben. Er hat im Laufe der Zeit kostbarere Getränke sich zu verschaffen gewusst und auch an diesen kostbareren Getränken hat er seine Götter theilnehmen lassen. So hat er zunächst den Honig nicht nur als eine kostbare Speise für sich zu verwenden, sondern auch ein wohlschmeckendes Getränk aus demselben zu bereiten verstanden[3]). Und auch an

[1]) Allg. Kuhn Herabk. 118ff; über den Kampf Bergaigne aO 1, 184ff; 251ff; 2, 196ff; Oldenberg aO 135ff.

[2]) Vgl. Kap. 5. Auch in Okeanos Ξ 246 tritt nur das segensreiche seines Wesens hervor, da er freiwillig das zeugerische Wasser spendet.

[3]) Roscher hat Nektar und Ambrosia Leipzig 1883 eingehend die enge Beziehung des himmlischen Tranks zum Honig nachgewiesen. Der Honig galt als ein vom Himmel auf Bäume und Pflanzen niederfallender Thau und demnach als eine Himmelsspeise. Zugleich wurde er zu Opfern und als berauschendes Getränk in der älteren Zeit verwandt, sodass der aus Honig und Wasser gewonnene Meth als das älteste berauschende Getränk der Griechen anzusehen ist. Vgl. Hehn 134. 152; Kuhn aO. Dieses himmlische μέλι hing eben mit der μελία, dem

diesem Genussmittel lässt er seine Götter theilnehmen. Sind die vom Himmel auf die Erde herabfluthenden Wasser auch thatsächlich Wasser: es giebt noch ein anderes Nass im Himmel welches die Götter für sich zurückbehalten und allein für sich geniessen. Und wie in den vedischen Hymenen die Wolkenkühe und deren Milch und Butter in mannigfachen Variationen als die gelben, die honigfarbenen und ähnlich bezeichnet werden, indem der Dichter aus dem äussern goldgelben Schimmer auf den entsprechenden Inhalt zurückschliesst, so hat der Mensch auch aus dem goldgelben Schimmer der Wolke auf den Honiginhalt derselben geschlossen und lässt die Götter nun am Honig sich erfreuen. Aber wie ihm immer doch die göttlichen Dinge bei aller Gleichheit mit den irdischen an Bedeutung und Werth über diese hinauswachsen, so gestaltet sich ihm auch der himmlische Honig, mag er ihn als Speise oder als Trank fassen, zu einem Unsterblichkeitstrank, den er mit den Namen Nektar und Ambrosia bezeichnet[1]). So wird der himmlische Honig zu einem den irdischen weit überragenden Genussmittel, der ausschliesslich für die Götter bestimmt ist, dass diese sich an demselben laben, um sich immer von neuem Kraft und Leben aus ihm zu trinken. Und wie es einen Honig am Himmel giebt, so muss es auch himmlische Bienen

---

Wolkenbaume zusammen (Hes. μελίη ὥσπερ μέλι εἶδος δένδρου ὅθεν τὰ μέλιτα), wie die Vorstellung dass die Bäume des goldnen Zeitalters von Honigthau geträufelt haben. VergE 4, 30 etc. Wie der Nektar ἐρυθρόν ε 94, so ist auch der Honig ξανθόν, πυρρόν, χρυσοειδές uä Roscher 27A.

[1]) Nektar u. Ambrosia sind nur zwei verschiedene Ausdrücke eines u. desselben Wesens: Bergk Jbb 81, 316ff; 377ff. Ἀμβροσίη Hom bedeutet Unsterblichkeit; νέκταρ etym. unklar. Zwar treten sie als Speise u. Trank schon ε 92 her vor, doch zeigen Sappho Alcman uA Ath 2, 8 dass diese Scheidung keine feststehende: die verschiedene Anwendung des Honigs als Speise u. Trank (Roscher Nektar u. Ambrosia Lpzg 1883; ML 1, 280ff) mag in dem Doppelnamen seinen Ausdruck finden, doch zeigt die Anwendung derselben dass es sich bei ihnen überhaupt um ein himmlisches Nass handelt welches nicht nur zum Genusse dient. Die Verschiedenheit des Göttertranks vom irdischen Honig geht schon daraus hervor dass jener unsterblich macht, was niemals vom letzteren gesagt werden konnte. Roscher selbst hat dieses 51ff mit Recht gegen Bergk geltend gemacht ohne sich dessen bewusst zu werden dass er damit seinerseits selbst die schwersten Bedenken gegen die Identität des Honigs mit Nektar u. Ambrosia erhebt. Stellen wie μ 62; Ath 11, 80; EurHi 748 ua schliessen jede Beziehung auf den irdischen Honig aus. Der irdische Honig ist eine inferiore Nachbildung des himmlischen Unsterblichkeitstranks; so ist auch die Opferceremonie des Soma nur Nachahmung der himmlischen Ceremonie Hillebrand 1, 13. Übrigens ist auch das Gras welches die Götterrosse fressen Ath 7, 48 wie die ἀείζωος πόα Aesch 27: P 9, 22, 7; SchAp 1, 1310 ἀθάνατος βοτάνη wesentlich nichts anderes als die Himmelsspeise überhaupt.

geben die jenen kostbaren Trank bereiten und welche mit demselben die Götterkinder nähren, dass dieselben herrlich und göttlich gedeihen und emporwachsen[1]).

Aber beim Honig ist der Mensch nicht stehen geblieben. Es ist eine merkwürdige Thatsache dass die indogermanischen Stämme früh schon ein Mittel gesucht oder gefunden haben, welches im Stande war den Geniessenden in einen Zustand einerseits des erhöhten Kraftgefühls, anderseits der Trübung des klaren Selbstbewusstseins zu versetzen. Der indische Somatrank, das persische Haoma, der Wein der Hellenen, das Meth der Germanen sind in dem Zwecke dem sie dienen gleichwerthig. Auch diesen Trank hat wieder der Mensch an den Himmel übertragen und hat gewähnt auch im Himmel sei er bereitet für die Götter. Betrachtete der Mensch den wunderbaren Trank als ein kostbares Gut, so musste auch der Himmel theil an ihm haben; liebte der Mensch den aufregenden Trank, so mussten auch die Götter an ihm Gefallen finden; berauschte sich der Mensch — auch die Götter thaten es. So ist das Nass des Himmels — dasjenige wenigstens um dessen Besitz sich die Himmlischen bemühen — zum Soma, zum Weine geworden und die wilden Bewegungen, in denen die himmlischen Erscheinungen dem Auge des Menschen entgegentreten, werden nun zu lustigen Sprüngen und üppigen Schwärmereien der Zecher und der Trunkenen[2]).

So gestaltet sich auch nach dieser Richtung die Beziehung zwischen Himmel und Erde zu einem innigen Wechselverhältniss,

---

1) Die Sage von den ἱεραὶ μέλισσαι als τροφοί des Zeus AntLib 19; Dd 5, 70: HygA 2, 13; Apd 1, 5. Personifizirt zu Nymphen, Töchtern des Melisseus etc SchPdP 4, 104; Didym b. Lactant 1, 22, 19; Porph antr. 18: hier ist die Nennung der Kore als μελιτώδης — σελήνην τε οὖσαν γενέσεως προστατίδα μέλισσαν ἐκάλουν — höchst beachtenswerth, wenn man sich erinnert dass Soma selbst als Mond bezw. dieser als Soma aufgefasst wurde. In der That ist es höchst wahrscheinlich dass wir in den μέλισσαι die Mondphasen (Kap. 4) zu erkennen haben welche das himmlische Nass zubereiten.

2) Vgl. im Allg. Hillebrand aO 1, 263ff; Windischmann Abh. d. Bayr. Ak. 1846. 127ff; Kuhn Herabk 118ff; Hehn 65ff. Übrigens handelt der ganze erste Band von Hillebrands vedischer Mythol. von Soma und verwandten Göttern. Das richtigste über die ursprüngliche Bedeutung des berauschenden Tranks bietet noch immer Kuhn 130ff. Die Somapflanze ist Nachbildung der himmlischen Pflanze, deren goldgelbe Farbe man in der Pflanze bezw in dem Somatranke nachzuahmen suchte. Daher richtig Gubernatis myth. d. plantes 2, 351 le soma de la terre n'était que symbolique du soma du ciel; vgl. Hillebrandt 1, 277. Dass auch der Sonnengott zum himmlischen Nass in Beziehung trat zeigt Hephaestos als Mundschenk A 571: vgl. Kap. 8; auch ist es höchst beachtenswerth welche Ähnlichkeit zwischen Hephaestos und dem ind. Tvashtar herrscht. Über den Wein Hehn 65ff: die schwärmerischen Umzüge des Sonnengotts Dionysos sind nichts als die Nachbildungen seines himmlischen Triumphzugs.

welches dort wie hier die gleichen Güter wie die gleichen Neigungen schafft. Die Erfindung und Anwendung des Feuers zur Speisebereitung und zur Anfertigung von Werkzeugen hat ebenso wie die Schaffung eines Getränks, mag dieses nun das klare sprudelnde Wasser oder ein kostbarerer, ein berauschender Trank sein, das Menschenleben und das Leben der Götter in gleicher Weise beherrscht und in den Mythen vom Feuerraube und Wasserraube, von dem Speiseopfer und vom Unsterblichkeitstrank, von der Schmiedekunst des Sonnengotts und der culturellen Thätigkeit des Dunkelgotts entsprechenden Ausdruck gefunden.

Wenn die Gewinnung von Feuer und Wasser dh in erster Linie von Speise und Trank die erste Stufe in der Entwicklung der menschlichen Cultur bezeichnet, so ist der zweite Schritt zur Bezwingung der Natur die Zähmung derjenigen Thiere deren der Mensch wegen ihrer Milch, ihres Fleisches, ihres Fells, ihres Horns bedurfte. Von nun an bildet die Heerde von Schaafen Kühen Ziegen den Mittelpunkt seines Lebens; die Sorge für die Erhaltung dieses seines Besitztums treibt ihn aus seinem Sitze, zwingt ihn auf die Wanderung zu gehen, die er planmässig zu dem Zwecke anstellt, stets neue Nahrung für seine Heerde zu suchen. Für ihn wird jetzt Leben nnd Heerdenhüten eines: kein höheres Gut kennt er als seine Heerde. Auch diese seine eigene Beschäftigung hat er an den Himmel übertragen. Die ziehenden Wolken werden ihm zu Heerden; um den Besitz derselben ringen der Dunkelgott und der Sonnengott; das Himmelszelt wird zur Weide; die sich auflösende Wolke zum Schlachtthier welches der himmlische Hirte tödtet; die in der Sonnengluth vergehende Wolke zum Opferthier welches er verbrennt und verzehrt[1]).

Aber auch auf dieser Stufe der Entwicklung ist der Mensch nicht stehen geblieben: die lange Wanderzeit hat ein Ende gefunden. Als

[1]) RHildebrand Recht u. Sitte auf den verschiedenen wirthschaftlichen Kulturstufen 1. Jena 1896 nimmt 3 Entwicklungsstufen an, die des Jägerlebens, des Hirtenlebens u. des Ackerbaues. Ähnlich Grosse d. Formen d. Familie u. die Formen der Wirthschaft Freiburg 1896: niedere u. höhere Jäger, Viehzüchter, niedere und höhere Ackerbauer. Wenn diese Stufen auch keineswegs weder als rein sich darstellende Typen noch als zeitlich scharf unter einander abgegrenzte Entwicklungsstadien aufzufassen sind, so mag man doch im Allg. an ihrer Aufeinanderfolge festhalten. EdHahn Hausthiere 1895; Demeter u. Baubo 1896 lässt Züchtung des Rinds wie Erfindung des Wagens zunächst aus sakralen Gründen erfolgt sein, ihr Wirthschaftszweck sei sekundär. Jedenfalls sind diese Fortschritte und Erfindungen wieder in engste Bez. zum himmlischen Leben der Götter gebracht. Höchst wichtig sind die Goldbecher von Vafio mit Scenen aus der Domestication des Bos primigenius Perrot Bull 15,493ff; T XI—XIV; CKeller Globus 11. Dez 1897. Auch in Bezug auf die Heerden von Kühen Schaafen etc glaubt der Mensch einen Zustand gegenseitigen Raubes zwischen Dunkel- u. Sonnengott am Himmel zu erkennen: darauf ist Kap. 6 näher einzugehen.

er in die Thäler Griechenlands einwanderte und hier das Meer ein unübersteigliches Hinderniss seinem Weiterziehen setzte, da hat er Halt machen müssen, hat den Boden behaupten, denselben zur wirklichen Heimat gestalten, ihn bebauen und ausnutzen, ihn gegen nachdringende Stämme schützen und vertheidigen müssen. So ist der Hellene Ackerbauer Krieger Schiffer geworden. Und auch an dieser Entwicklung hat er seine Götter theilnehmen lassen, die nun selbst zu Seefahrern werden, die das himmlische Meer befahren; zu Kriegern die mit Schild und Schwert in Helm und Harnisch ihre Kämpfe ausfechten und das Ross für den Kriegsgebrauch verwenden; während sie zugleich als Jäger mit Bogen und Wurfspiess in den himmlischen Bergen dem Wilde nachjagen. Und zugleich wird nun alles Thun der Himmlischen auf die Früchte des Feldes bezogen, die sie durch ihr Licht und Feuer, wie durch die segensreichen oder verderblichen Regenströme fördern oder schädigen[1]).

Wenn wir so die gesamte Culturentwicklung der Hellenen im Himmel sich wiederspiegeln sehen, so gilt eben dasselbe auch von den menschlichen Verhältnissen im einzelnen, die sich in engen Banden mit den himmlischen verknüpfen. Die menschliche Cultur schreitet von kleineren zu grösseren Kreisen fort: die Einzelfamilie, das Geschlecht wird zum Stamme; jenes gipfelt im Manne, dieser im Könige. Auch die himmlische Familie steht unter dem Vater, der in erweiterter Bedeutung wieder zum Könige wird[2]). Auch hier ist der menschliche Vater und König nur ein Abbild des himmlischen. Ihn nimmt der irdische Vater in seinem Thun gegenüber der Familie, dem Geschlechte sich zum Muster; ihn wieder der König, der Wesen und Würde seiner Herrschaft der himmlischen gleich gestaltet. Er kleidet sich nachahmend in die glänzenden Farben des Himmels, fährt dem Himmelskönige gleich mit stolzem Gespann und stellt in allem was er thut und wie er es thut die Würde und die Majestät seines himmlischen Vorbilds dar. Aber wie der einzelne Stamm sich auf die Länge der Zeit nicht an dem Sonderleben genügen lassen kann, welches er führt, sondern mit seinen Nachbarn in Beziehung und Gemeinschaft tritt, so wird ihm auch der Zeus, der sich ihm einst nur über seinem Thale zu wölben schien, zum Homoloios, um schliesslich zum Zeus Hellanios oder Panhellenios zu werden[3]).

1) Hierüber vgl. die Darstellung der Götter selbst Kap. 5ff.

2) Vgl Delbrück die indogermanischen Verwandtschaftsnamen ASG 1889; Schrader [2] 533 ff.

3) Die Priesterschaften zeigen wiederholt die Culte als ursprüngliche Gentilculte. Wie die Basilissa die Gemahlin des Dionysos vertrat Poll 8, 90. 108, so ist auch der Basileus Vertreter u. Darsteller des höchsten Gottes. Ζεὺς Ἑλλάνιος ist aus einer durch die priesterlichen Σελλοί ministrierten Cultgenossenschaft zum Gesamtcult von ganz Griechenland geworden.

Und in gleicher Weise sehen alle Verhältnisse, alle Stände, alle Berufszweige zum Himmel und zu seinen Mächten empor, um in ihrem Thun Norm und Massstab des eigenen zu finden. Der Wanderer, der Reisende erkennt in den Himmlischen seine Vorbilder und Vorgänger, da sie ja als die wahren Hemerodromoi ihre Himmelslaufbahn vollendend unaufhörlich dem Menschen voraufgehen, ihn führen und begleiten, ihn leiten und schützen. Die kunstverständigen Handwerker erkennen speciell in dem Sonnengotte wie in der Mondgöttin die Vorbilder ihrer Thätigkeit, da sie mit ihrer Feuergluth vor den Augen der Gläubigen ihre Kunstfertigkeit in Gestaltung des Wolkenmetalls beweisen, wie sie nicht minder in Spinnen und Weben und sonstigen Übungen thätig sind. Und so zeichnet sich in allen Stücken das himmlische Leben als das mächtigere und gewaltigere dem menschlichen vorbildlich und vorschriftlich vor und lockt den Menschen zur Nachfolge. Offenbaren sich die Götter in den weiten Wanderungen, in den schweren Mühen, den gewaltigen Thaten als die mit hoher Kraft und tapferem Muthe begabten, so werden sie dem Menschen für die Kraft und Gewandtheit seines Leibes, für seinen Muth und sein kühnes Wagen zu unerreichten Vorbildern. Für alle heldenhaften Recken wird der Sonnengott der stets gleichmässig kühne aber ehrliche und offene zum Vorbilde, für die durch List und Verschlagenheit sich auszeichnenden Helden wird es der Dunkelgott, wie dieser denn auch der selbstverständliche Patron der Kaufleute ist[1]). Für das Weib speciell aber wird die himmlische Frau, die Mondgöttin, die grosse Vorbildnerin des Lebens: in ihr sieht das Weib das Idealbild, das unerreichbar dennoch allem weiblichen Thun und Meiden die Richtung weist. Für alle ihre Leiden und Freuden, bei all ihres Herzens Lust und Schmerz wendet sie sich zu der, die in viel höherem, in himmlischem Maasse dasselbe durchlebt und durchlitten, durchkämpft und durchjubelt hat. Sie allein, die himmlische Frau, hat Verständniss für Frauenschmerz und Frauenlust; in Mitleid und Mitfreude begleitet sie das Frauenleben; schützend und schirmend wandelt sie der zu Häupten, die in inbrünstigem Verlangen zu ihr aufschaut.

Das gesamte Menschenleben gestaltet sich so zum Spiegelbilde des himmlischen und alles einzelne Thun des Mannes wie des Weibes findet in dem Thun der himmlischen Götter sein Vorbild und seine Lehre. Von den Göttern kommt alles: des Menschen Thun ist nur eine Nachbildung, ein Abbild dessen was sich dort oben am Himmel in grösseren und reineren Zügen zeichnet.

Aber auch hiermit ist das Wechselverhältniss zwischen Himmel

[1]) Daher Herakles der Sonnenheros uud Odysseus der Dunkelheros für diese beiden Characterseiten prototypisch geworden sind.



und Erde noch nicht erschöpft: das Band welches beide verbindet, gestaltet sich noch enger. Denn auch seine intellectuelle Entwicklung verknüpft der Mensch mit der Gottheit des Himmels. Wie dem Menschen die Sprache das Mittel ist, seinen Empfindungen Ausdruck zu geben, seine Gedanken mitzuteilen, seinen Willen kund zu thun und damit sich weit über alle Thiere zu erheben, so sucht er nun auch im Himmel nach sprachlichen Offenbarungen, nach den Äusserungen des göttlichen Willens, des himmlischen Geistes. Und da tritt ihm das geheimnissvolle Wehen des Windes entgegen. Es ist wohl zu beachten dass — abgesehen vom Donner — der Wind das einzige Moment des himmlischen Lebens ist, welches dem Ohre zugänglich wird. Man sieht wohl viel am Himmel, aber man hört wenig: nur der Wind ist die lautliche Offenbarung des Himmels; in dem Winde der als geheimnissvoller Zug den Himmelsraum durchzieht und bis zur Erde herabsteigt glaubt der Mensch die Sprache der Götter zu erkennen. Und wie der Wind in allen Scalen sich offenbarend vom furchtbaren Toben der wilden Jagd im Brausen des Sturms bis zum leisen Raunen und Flüstern des säuselnden Luftzugs seinen wechselnden Ausdruck in den Mythenkreisen der Götter gefunden hat, so ist er auch zum Pneuma schlechthin wie zum vernünftigen Logos geworden. Denn der Wind ist der eigentliche Vermittler, der als Hauch und Schall unsichtbar und doch gedankenschnell von einem Ende des Himmels zum andern dringt; in ihm scheint sich der Gedanke und Wille der Gottheit kund zu geben; er ist der Ausdruck des innersten Gedankenlebens des Himmels, das Wort, die Offenbarung, die der Himmel der Welt zu Theil werden lässt. Und weil das Wort alles Wissen vermittelt, da er als Lehre und Unterweisung die Kenntniss von einem zum andern trägt, so ist auch Hermes als der erste und Hauptdunkelgott des griechischen Glaubens zum Inhaber alles Wissens und aller Lehre, wie zum Pneuma und Logos schlechthin geworden[1]).

Dem Hellenen ist die Musik die Trägerin und Leiterin aller Bildung und auch diese Anschauung wurzelt ihm im Himmel. Denn es ist nur eine andere Version der Auffassung des Windes, wenn derselbe als Musik des Himmels erscheint. Der Hirte erkennt im Pfeifen des Windes den Ton der eigenen Flöte, den nun auch der himmlische Hirte erschallen lässt: des Menschen Thun ist auch hier wieder nur ein Nachahmen der himmlischen Thätigkeit, die vorbildlich und nach göttlichem Maasse dem Menschen zur Erscheinung kommt. Und wie diese ersten Anfänge musischer Kunst, die der Hirte in den Tönen seiner Rohrpfeife zum Ausdruck bringt, zweifellos eine Nachahmung der himmlischen Windpfeife sind, so ist der Hellene in allen Phasen seiner musischen Entwicklung dieser Auffassung treu geblieben und hat

[1]) Es genügt hierüber auf Kap. 7 zu verweisen.

die himmlischen Mächte als die Vorbilder und als die vollkommeneren Vertreter seiner Kunst unentwegt festgehalten und hochgehalten[1]).

So sehen wir die Götter zu immer höheren, reineren und geistigeren Mächten emporwachsen. Anknüpfend an bestimmte Momente ihrer natürlichen Erscheinung, ihres Wesens und ihres Wirkens gestaltet der Mensch sie, die von Haus aus ausschliesslich Naturgestalten und Naturgewalten waren, zu geistigen Mächten um. Mit feinem Sinn auf jedes Merkmal, auf jede Beziehung der einzelnen Naturerscheinungen achtend; mit tiefem Verständniss den geheimnissvollen und doch so zweifellosen Zusammenhang zwischen der äussern Natur und dem Seelenleben des animalischen Organismus benutzend, weiss der Mensch den Schritt für Schritt wachsenden und sich vertiefenden Bedürfnissen und Interessen seines Gemüths- und Geisteslebens Rechnung zu tragen und auch für diese in den Offenbarungen und Lebensäusserungen seiner Götter Ausgang Vorbild und Schutz zu finden.

Und endlich hat sich die Verknüpfung der irdischen und der himmlischen Verhältnisse auch in der sittlichen Entwicklung des Menschen vollzogen. Der Mensch hat sich seine Sitte selbst geschaffen und gebildet. Ausgehend von einer schrankenlosen Geltendmachung seiner Persönlichkeit hat er Schritt für Schritt zwangsweise gelernt in kleinere und grössere Kreise sich einzufügen, Gleichberechtigte neben sich, Autoritäten über sich anzuerkennen und Gesetzen sich zu fügen, die gleichmässig ihm und Andern galten. So haben sich Formen des Thuns und Lassens gebildet, die stereotyp werdend zur Sitte sich gestalten, der er und alle mit ihm demselben Kreise angehörigen sich fügen müssen. Und wie die selbstsüchtige Natur des Menschen gezwungen wird durch Dulden Anderer neben und über sich fremde Persönlichkeiten und fremde Rechte zu respectieren; wie sie zugleich gewöhnt wird in fremde Willen sich einzuordnen, mit ihnen sich auszugleichen, ja sich zu befreunden: so wird sie auch genöthigt die starren nur dem eigenen Ich geltenden Richtungen ihres Strebens zu beschränken und zu dämpfen, milderen Gefühlen der Neigung, der Freundschaft, der Liebe zugänglich zu werden[2]).

Auch an dieser Fortbildung seiner Cultur zu milderen Formen des Seins, zu sittlicheren Lebensauffassungen hat der Mensch seine Götter theilnehmen lassen. Hat einst der Himmel von täglichen

---

[1]) Auch hierüber wird im speziellen Theile bei den einzelnen Göttern selbst zu handeln sein.

[2]) Über die Entstehung der Sitte und der Sittlichkeit verweise ich auf den Aufsatz von Lazarus in der ZfVölkerps 1, 437ff der mir noch immer am besten diesen Gegenstand zu behandeln scheint. Im Übrigen verweise ich auf Herbert Spencers Prinzipien der Ethik übs. von Vetter-Carus 1. Stuttgart 1879. 94 dessen evolutionistischen Standpunkt ich im Wesentlichen theile.

Kämpfen und Blutthaten der Götter widerhallt, so fügt sich nun das gesamte himmlische Leben, wenn auch sehr allmälig, in den Rahmen einer von sittlichen Prinzipien beherrschten Gemeinschaft. Alles Böse, Schädigende, der sittlichen Weltordnung Widerstrebende wird nun in bestimmten Gestalten, Unholden und Dämonen concentrirt, gegen welche die Himmlischen kämpfen und mit Recht kämpfen. Der eigentliche Götterkreis selbst ist fortan von der innigsten Eintracht, der vollkommensten Harmonie beherrscht. Und wenn auch hier und da die Nachklänge alter finsterer Zeiten mit ihren Kämpfen und Morden nachzittern in dem Verkehr der Götter, so überschreiten sie doch nicht die Grenze dessen was geeignet ist das Ganze zu einem interessanten stimmungsvollen Gemälde zu machen, zu einem heitern Familienbilde das vom Lichte des Humors und der Schalkhaftigkeit bestrahlt, durchleuchtet und erwärmt wird[1]).

So sind die Götter allmälig aus den rohen, rein naturalistischen Mächten zu tief sittlichen Gestalten geworden, die dem Menschen auch nach dieser Seite hin als die unerreichbaren Vorbilder und Ideale sich vor Augen stellen. Und obgleich in Wirklichkeit wieder das Verhältniss ein umgekehrtes ist, indem der Mensch seine eigene sittliche Entwicklung auf die Götter überträgt, so hat er doch auch hier dem frommen Wahne gehuldigt, dass jene die Ersten, die Vorgänger und Anfänger alles Thuns seien und dass sein eigenes Thun nur dem ihren nachgemacht, nachgebildet und nachgestrebt sei.

So sehen wir Himmel und Erde in unauflöslichen Banden mit einander verstrickt. Es giebt nur eine Welt: am und im Himmel vollzieht sich dasselbe Leben, herrschen dieselben Gesetze, sind dieselben Güter enthalten wie auf der Erde; nur dass dort oben alle Dinge und Verhältnisse reinere und vollkommenere, höhere und göttliche Maasse an sich tragen.

Viertes Kapitel.

Zeitauffassung.

In den Hymnen des Rigveda werden die Götter oft aus dem Grunde als die ordnungsmässigen, die nicht willkürlich über die ihnen gesetzten Schranken sich hinwegsetzenden gepriesen, weil sie sich in ihrem Leben Handeln und Wandeln an die bestimmten Himmelsgegenden binden, stets dieselben Pfade am Himmel gehen, dieselben Richtungen zu Ausgangs- und Endpunkten wählen. Viel schärfer tritt dieses Moment der Ordnung

[1]) Ich habe mich für die im Vorstehenden berührten Momente absichtlich nur auf Andeutungen beschränkt, da dieselben im Einzelnen im speciellen Theile immer wieder zur Sprache kommen werden; eine systematische Ausführung derselben im Zusammenhang würde allein ein Buch für sich beanspruchen.

und Gesetzmässigkeit im griechischen Glauben darin hervor, dass die himmlischen Mächte Zeitgötter sind, indem sie die Ordnung, die Norm der Zeit in sich tragen. Dieses Moment ist für das Verständniss des Götterglaubens von ausserordentlicher Bedeutung. Man muss sich klar machen dass als der Mensch allmälig zum Bewusstsein seiner selbst gelangte, er den Begriffen von Raum und Zeit gänzlich halt- und verständnisslos gegenüber stand. Der Himmel ist es erst gewesen, der dem Menschen wie den Begriff des Raums so auch den der Zeit allmälig zum Verständniss gebracht hat. Er hat ihn gelehrt den regelmässigen Wechsel von Tag und Nacht als etwas stetes bleibendes zu erkennen und festzuhalten und so die endlos dahin fluthende Zeit in zwei grosse ewig sich erneuernde Perioden zu scheiden. Mit dieser Zweitheilung aller Zeit hatte der Mensch ein Gesetz gefunden, eisern und unentrinnbar, eine Ordnung die alles menschliche Leben und Thun regelte, bestimmte und durch feste Schranken begrenzte. In dieser Zeitordnung traten dem Menschen zuerst die göttlichen Mächte als die Gesetzgeber, die Weltordner entgegen, die das ganze Leben des Menschen unter Zwang stellten, in starre Fesseln all sein Handeln schlugen und ihm den unerbittlichen Ernst der himmlischen Ordnungen zu Gemüthe führten[1]).

Mit der Erkenntniss der regelmässigen Wiederkehr von Tag und Nacht hat der Mensch äusserlich und praktisch die bestimmende Form für seine Lebensteilung gefunden. Der Zeitraum von einem Auf- oder Untergang der Sonne bis zum andern wird so das erste

---

[1]) Die κίνησις der Dinge ist die Quelle der Zeitvorstellung, wie sie zugleich der Anlass zu einer objectiven Messung der Zeit ist Arist Φ 4, 14; daher Plato Tim 10f der χρόνος mit dem Himmel entstanden als Ausdruck seiner Entstehung und seines Werdens durch alle Zeit: χρόνος ἡ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσα αἰώνιος εἰκών des ewigen Ideals des οὐρανός. Da die Zeitvorstellung an die Bewegung der himmlischen Mächte gebunden ist, so werden die letzteren eben als Personen gefasst die Träger der Zeit. Die frühe Abstraction der Zeit (wie Welcker 1, 140 Κρόνος=χρόνος fasst) ist bestimmt abzulehnen. Wohl fasst Homer (B 343; Ξ 206 etc) und Hsd (190) χρόνος als Ausdruck einer gewissen Zeitdauer, personifizirt erscheint er erst bei Pherecydes, der Ζάς und Χρόνος und Χθονίη an die Spitze der Theogonie stellte. Nur die sinnlich wahrnehmbaren Einheiten von Tag und Nacht finden sich früh personifizirt. Von jenem spätern Standpunkte aus PdP 1, 46; O 8, 28; Simon 4; AeschCh 965; E 286; SophAi 715; OC 609; Eur 306. 1057; Chaeremon 22 (FTG 788); Crates 4 (FTG 810); Demosth PLG 2, 332 uvaSt. Vgl. auch SophOC 618 ὁ μύριος χρόνος τεκνοῦται νύκτας ἡμέρας τ' ἰών; f 305 χρόνος δικαίους ἐπάγων κανόνας etc. Vgl. hierzu Wundt Logik 1, 428 ff „es ist die Constanz des Veränderlichen welche uns antreibt die Zeit zu objectiviren — diese Constanz der Erscheinungen findet ihren vorherrschenden Ausdruck in der Bewegung der Gegenstände“. Auch Forchhammer Hellen. 4f; 354ff uo hebt die Wichtigkeit der Ordnung der Himmelsmächte und des Gebundenseins ihrer Bewegungen mit Recht hervor.

Mittel weil die natürlichste Einheit zur Ausmessung der Zeit, welches dem Menschen genügt so lange er nur in der Gegenwart lebt. Diese Grundteilung aller Zeit ist das Werk des Dunkelgotts und des Sonnengotts, deren eigenes Leben dieser Ordnung sich unterwirft; sie hat sich als Grundordnung allem göttlichen Leben und Wirken aufgeprägt und kommt in analoger Weise im wachsenden und abnehmenden Monate, im Sommer und Winter des Jahreskyklos zum Ausdruck. Und diese Grundordnung des göttlichen Lebens wird zugleich zur Grundordnung des menschlichen Lebens, das sich somit auch nach dieser Richtung hin zum getreuen Abbilde des Himmels gestaltet[1]).

Als den Niederschlag dieser ältesten Zeitrechnung, wie als ihre mythologische Fixierung dürfen wir es ansehen, dass die Nacht an der Spitze aller zeitmessenden Mächte steht. Denn in dem Verhältnisse von Tag und Nacht ist die letztere die mächtigere, die führende, wie sich das schon darin zeigt, dass der Hellene gleich dem Semiten die durch den Umschwung von Tag und Nacht begrenzte Zeitperiode von dem Beginne der Nacht datirt. Wie es gekommen dass an die Stelle des Dunkelgotts selbst die weibliche Nachtgöttin getreten ist, werden wir später sehen: die letztere tritt uns hauptsächlich in ihrer Verbindung mit der Mondtochter in Cult und Mythus entgegen. Als Mutter, als Gebärerin immer neuer Zeiten steht sie am Anfange aller Zeitentwicklung und da die Zeiten immer nur in den concreten Erscheinungsformen von Mond und Sonne dem Menschen jener frühen Perioden zur Perception gelangen, so erscheint die Mutter Nacht in spezieller Beziehung zur Mondtochter, die sich der menschlichen Auffassung aus dem nächtlichen Mutterschoosse losringt. So ist die Nacht, wie wir noch sehen werden, an die Stelle der Mutter Erde getreten, die zeitliche Auffassung hat die räumliche Anschauung verdrängt: die Nacht wird Anfang und Grundordnung aller Zeit und aller Zeitmessung. In der Themis wird die Nacht auch cultlich nach dieser Richtung als die Ordnerin, dh als die anerkannt welche eben in sich selbst die Grundordnung der Welt setzt; die übrigen Nachtgöttinnen tragen dieser Beziehung auf die Zeit nur darin Rechnung dass sie, wie schon bemerkt, als Mutter der Mondtochter erscheinen, welche letztere bald die Beobachtung des Menschen, sein Denken wie seine mythengestaltende

---

[1]) Ideler Hdb. d. Chronol. 1, 59; Cantor N. Heidelb. Jbb 2, 190ff. Semiten wie Griechen beginnen den bürgerlichen Tag mit dem Abend, der Nachtanfang also Epoche dieses Kyklos (Schrader [2] 449ff). Tag u. Nacht zB Bacchyl 19; Theogn 160; FTG 934 (486); Räthsel Theodect 4 (FTG 802); EurHel 1365 etc. Vgl. PdO 13,37 αἐλίῳ ἀμφ' ἑνί; EurHel 682 ἡλίους μυρίους; noch Heraclit hielt jede Tagessonne für eine andere.

Phantasie ganz übergewichtlich auf sich gezogen und damit die Nacht in die zweite Stelle gedrängt hat[1]).

Es hat sich nemlich im Laufe der Zeit an die Stelle des ältesten Tageskyklos der Monatskyklos als die Grundordnung der Zeit gesetzt und damit ist der Mond bezw. die Mondgöttin zur eigentlichen Trägerin der Zeit, der zeitlichen Weltordnung geworden. Durch den Mond hat sich nun aber gegenüber der Zeitzweiteilung, wie sie in Tag und Nacht zum Ausdruck kommt, eine Zeitdreiteilung herausgebildet und diese Zeitdreiteilung sehen wir allmälig das ganze Wissen und Glauben von den Göttern beherrschen. Schon Homer kennt die Dreiteilung des Tages wie der Nacht. Ist die Dreiteilung des Tags eine innerlich berechtigte und von selbst gegebene, da sie sich an die natürliche Scheidung der Momente des Sonnenauf- und niedergangs, wie des höchsten Standes dieses Gestirns am Mittag anschliesst[2]), so kann man dieses von der Nacht nicht sagen. Ihre Dreiteilung scheint erst eine Folge der Dreiteilung aller Zeit zu sein, die eben vom Monde ihren Ausgang genommen hat. Als nemlich dem Menschen die Einheit des Monds in seinem regelmässigen Kyklos zum Verständniss gekommen war, da hat sich ihm neben der Zweiteilung in der er das Leben der Mondgöttin nach den beiden Phasen des Wachsens und Abnehmens bestimmte, zugleich eine Dreiteilung gebildet, in der er den Mond nach den Phasen des ersten Erscheinens, des Höhepunkts und des letzten Verschwindens schied. Und da der Verlauf des Monds eine Zeit von rund 30 Tagen umfasste, so zerlegte sich durch jene Dreiteilung diese grössere Zeiteinheit zugleich in 3 Dekaden welche letztere die erste höhere Zahleneinheit bilden. Das Leben der Gottheit schuf also zugleich eine eminent praktische Zeitordnung. In ihrem Gesamtleben wie in ihren Phasen hat damit der Mond, sei er als einheitlich mit dem Dunkelgotte verbunden, sei er als selbständige weibliche Gottheit gefasst, der Erde und dem Menschen ein höheres Gesetz für ihr Leben und Wirken gegeben. An die Stelle des ursprünglichen Kyklos, der die einförmig dahinfluthende Zeit nur nach Tag und Nacht scheidet, tritt also jetzt der höhere Monatskyklos, der Jahrtausende lang herrschend und bestimmend dem gesammten Mythenkreise seinen Stempel aufgedrückt hat[3]). Und dieser neue und höhere Kyklos ist eben das unmittelbare

---

[1]) Über die Göttinnen der Nacht wird Kap. 9 im Zusammenhang gehandelt werden. Vgl. Ideler Hdb. 1, 262. 286; Mommsen Heortol. 96. Daher Hsd 116ff aus dem Chaos zuerst Erebos und Nyx, aus diesen Aither und Hemere entstehen lässt.

[2]) Vom Tage Φ 111 neben der Zweiteilung ι, 56ff; vgl. die 3 Stationen oder Schritte der Sonne Rigv. Von der Nacht K 251f; μ 312.

[3]) Über die Zweiteilung des Monds bezw. Mondmonats CicND 2, 19, 49f; Welcker 1, 555f. Dass sie die ältere darüber vgl. Schrader [2] 443ff. Die Drei-

Werk der Mondgöttin selbst, die in sich selbst, in ihrem Leben und in ihrer Erscheinung denselben trägt und birgt und damit der Erde und dem Menschenleben die bestimmende Ordnung, das feste Gesetz giebt. Das Leben der Göttin und der Umfang des Kyklos fallen zusammen: die Göttin selbst ist die grosse Ordnerin und Gesetzgeberin alles Daseins.

Das wunderbare am Monde ist dass er in ewigem Wechsel drei Erscheinungsformen aufweist, indem er als links gewandte Sichel, als Scheibe und als rechts gewandte Sichel sich zeigt. Ist er als Vollmond naturgemäss das Gesicht oder das Haupt der Nacht bezw. des Dunkels, so gestaltet er sich in seiner dreifachen Form zum dreiköpfigen: die Nacht- oder Dunkelgottheit erscheint mit drei verschiedenen Köpfen. Sehen wir also den Dunkelgott Hermes selbst, namentlich aber die älteren Entwicklungsformen desselben Geryoneus, Kerberos uA mit 3 Köpfen, so können wir darin nur die Beziehung auf den Mond erkennen. Wie die Sonne als Haupt gefasst den Sonnengott zu einer selbständigen Persönlichkeit geschaffen hat, so ist auch der Mond zum Haupt des Dunkel- und Nachtgotts geworden, während er später wieder die selbständige Mondgöttin aus sich heraus hat gehen lassen. Und wenn ursprünglich die Verschiedenheit dieser Köpfe hervorgehoben ist, so kann es nicht wunder nehmen, dass später nur die Dreiheit überhaupt betont wird, obgleich in manchen altertümlichen Gestalten auch die Verschiedenheit in der dreifachen Erscheinungsform hervorgehoben wird[1].

theilung wird durch die Dauer des synodischen Monats von 29 Tagen 12 Stunden 44 Min. bestimmt; im Allg. entsprechen also 59 Tage 2 Monaten, der Wechsel von 29 und 30 Tagen genügte wesentlich um dem Mondeslaufe nach seiner natürlichen Erscheinung gerecht zu werden. Diese 30 (29) Tage zerlegten sich von selbst in 3 δεκάδες die als πρώτη δευτέρα (μέση) τρίτη oder μηνὸς ἱσταμένου μεσοῦντος φθίνοντος bezeichnet werden. Wenn Solon auch für die τριακάς die Bezeichnung ἕνη κ. νέα einführte, um der Thatsache gerecht zu werden dass der 30. zugleich der erste des folgenden Monats war, so ist man doch im populären Sprachgebrauche stets bei der obsoleten Mondberechnung stehen geblieben ASchmidt Hdb. der griech. Chronol. 24ff: die letzte Dekade schwankte eben zwischen 9 und 10 Tagen. Dieser Mondperiode legten die Alten Serv 3, 284 mit Recht den Namen ἐνιαυτός bei Hesiods Rechnung E 765ff. Unter den heiligen Tagen steht der 1. voran, ἱερωτάτη Plut vit. aes al. 2, an ihm allen Göttern Philoch 178; PlutQR 25; Dem 25, 99 Gebete und Opfer dargebracht. Da der Monat ein geschlossener Kyklos, so ist jedes Fest ἱερομηνία, da dasselbe von Haus aus Monatsfest PdN 3, 2 Sch.; Harpocr.; DionHrhet. 4, 2. Allmälig kamen diese altväterlichen Monatstage den später geschaffenen glänzenden Festen gegenüber in Vergessenheit, daher der Gegensatz der νουμηνιασταί und κακοδαιμονισταί Ath 12, 76.

[1]) 3 Vollmonde auf einem Schilde der Athene Annali 2, 218 = Monum I. T. XXII 6a; auf Münzen von Argos 3 Mondsicheln Mionnet 2, 230; auf alten Tetra-

Viel characteristischer tritt uns nun aber diese Dreiteilung an den zur Selbständigkeit gelangten Mondgöttinnen selbst entgegen: die Dreiteilung bildet geradezu den Grundzug ihres Wesens. Und so verschieden die Form ist, in der diese Dreiteilung zum Ausdruck kommt, so übereinstimmend nehmen sämmtliche Mondgöttinnen an ihr theil. Die Mondgottheit erscheint demnach dreigeteilt. Und indem einerseits die Theilung anderseits die Einheit schärfer hervorgehoben wird, tritt die Mondgöttin entweder als eine dreigeteilte, dreigeeinte Gruppe von zusammengehörigen Personen bezw. Schwestern, oder als eine dreifache, dreieinheitliche Einzelpersönlichkeit uns entgegen. Der zauberhafte Wandel und Wechsel der Mondgöttin hat die Phantasie wie den Verstand des Menschen mit magischer Gewalt angezogen und ihn zu immer neuen Versuchen dieses wunderbare Götterwesen sich verständlich zu machen veranlasst.

Indem wir daher jetzt dazu übergehen die fast unerschöpfliche Zahl weiblicher Dreigestalten wenigstens in ihren Hauptvertreterinnen an uns vorübergehen zu lassen, wenden wir uns zunächst den Graeen und Gorgonen zu. Wenn es von den ersteren heisst dass sie nur ein Auge und einen Zahn haben, welche sie sich gegenseitig wechselnd darreichen, so drückt das höchst significant die kindliche aber plastische Vorstellung von dem Wechsel der Monderscheinung aus, die bald als Auge, bald als mächtiger Hauer oder Zahn sich der Beobachtung darbietet. Auch die Graeen erscheinen aber — und es gilt das, wie hier sogleich bemerkt werden mag, von allen Mondschwestern — in engster und innerster Beziehung zum Dunkel überhaupt nach seinen verschiedenen Erscheinungsformen, daher Wolken Winde und Feuchtigkeit unzertrennlich mit ihnen verbunden sind; und die wesentliche Verbindung mit dem Dunkel tritt auch in ihrer Wohnung hervor, die im fernsten Westen am Okeanos der Heimath alles Schreckens und Grauens sich befindet[1]).

---

drachmen Athens Eckhel 2, 209; das Zeichen des τρίσκελος auf attischen Münzen Beulé monn. d'Athènes 19 hat dieselbe Bedeutung Duc de Luynes et. num. sur le culte d'Hécaté 84ff. Vgl. Nonnus 6, 236 τριφυὴς Σελήνη; 6, 245 τρίπλευρος μορφή. Hermes τρικέφαλος Milchhoefer b. Curtius Stadtgesch. v. Athen XXXIV: jedenfalls erfand Prokleides, als er ihn 'Αγχύλησιν weihte nichts neues, sondern gab einer alten Auffassung künstlerischen Ausdruck. Kerberos (Immisch ML 2, 1126f) mit 1, 2, 3 Köpfen (so Apd 2, 122 und die att. Tragg. durchgehend); der Ὄρθος δικέφαλος Apd 2, 106 nur ein anderer Name. Auf die 50 Hsd 312, bezw. 100 Köpfe Pd 249 ist zurückzukommen. Geryoneus schon Hsd 287 τρικάρηνος, also mit einem Rumpfe, während Apd 2, 106 συμφυές σῶμα dh 3 Leiber: verschiedene Erklärungen der traditionell feststehenden Beziehungen zur Dreizahl; 3 δράκοντας PdO 8, 37 etc. Typhon Chimaera ua. zeigen noch die 3fache verschiedene Bildung Z 181.

[1]) Roscher Gorgonen 133ff; RappML 1, 1729ff; GaedechensAE 1, 74. 389ff.

Die Gorgonen sind die Doppelgängerinnen der Graeen: zwei Versionen einer und derselben Vorstellung. Was bei den Graeen das Auge ist bei den Gorgonen das grinsende Gesicht. Als solches kommt die Gorgo ausschliesslich bei Homer vor, der sie nur als das furchtbar blickende Antlitz, das bleiche gespenstisch aus den stürmenden Wolken sich emporhebende Mondgesicht kennt. Ihre Verbindung mit den Wolken tritt in den Schlangen hervor, wie nicht minder das wild den Kopf umringelnde Lockenhaar, die Flügel mit denen sie die Luft durchschneiden, die dunklen Gewänder mit denen sie angethan sind nur verschiedene Ausdrücke der engen Beziehung des Monds zu dem ihn umgebenden Wolkendunkel sind. Und auch die Beziehung zu dem himmlischen Nass wie zu dem Wehen und Rauschen des Sturmwinds lässt sich nicht verkennen. In den Graeen und Gorgonen kommt also das Mondgesicht durchaus noch nach seiner furchtbaren Seite zum Ausdruck, wenn auch die Entwicklung der Kunst sich nicht bei der Fratze hat begnügen können, sondern das absolut furchtbare der ursprünglichen Auffassung zu mildern verstanden hat. Und während bei Homer nur das Vollmondsgesicht, das Gorgonenhaupt erscheint, tritt uns bei Hesiod und allen folgenden die volle Dreizahl der Schwestern entgegen die in allen Zügen sich mit den übrigen Mondschwesterngruppen vergleichen lassen[1]).

Hsd 270 erwähnt nur 2 Graeen (OvM 4, 774; TzL 838), die Spätern fast durchgehend 3 AeschPr 795(Sch). Aesch κοινὸν ὄμμ' ἐκτημέναι (nach ihm Erat 22 ἕνα ὀφθαλμόν—ἀλλήλαις ἐδίδοσαν κατὰ φυλακήν); Pherec 26 τὸν ὀφθαλμὸν κ. τὸν ὀδόντα ὀρεγουσῶν ἀλλήλαις; Apd 2, 37 etc. Γραῖαι wohl in Beziehung auf die Zeit schlechthin; die Enyo drückt die Beziehung zum Wasser aus Hermann op 2, 179; Schoemann 2, 211; daher Tritonis See Erat. Die Characteristik εὔπεπλος, κροκόπεπλος, κυκνόμορφοι aus der Natur erklärlich. Übrigens ist die Enyo der Ilias (Str 535) ohne Zweifel identisch mit der Graee: wie die Vollmondsgorgone Medusa die schreckliche κατ' ἐξοχήν so auch die Vollmondsgraee. Ihre enge Verbindung mit Ares E 592; 333; im Cult Ca 3, 2; P 1, 8, 4 ist eine wesentliche, erst spätere haben sie AristP 457; Corn 21 etc genealogisirt bezw. als Personification des Kriegs verflüchtigt. Wenn Aeschylus sie weder von Sonne noch Mond beschienen werden lässt so ist er sich eben ihres Wesens nicht mehr bewusst; er dachte sie wohl in einer Höhle wohnend; Pherec; Apd ua setzen sie auf dem Wege zum Okeanos an.

[1]) Gaedechens AE 1, 74. S. 387 ff; Roscher Gorgonen 1879; ML 1, 1695 ff. Furtwängler ML 1701 ff will die Hom Gorgo als späteres Einschiebsel darstellen, wogegen Helbig hom. Epos[2] 388 ff; Milchhoefer AZ 39, 281 ff. Als volle Persönlichkeiten schon Hsd 276; Journ 6, 275. Die Identification mit dem Vollmond Plut fac. lun. 29; ClemS 5, 49; Beulé aO 22 f. Λ 36 f Γοργὼ βλοσυρῶπις ἐστεφάνωτο heisst (vgl. Σ 485; H 32, 6): ihr στέφανος (Kreisrund) bildete die Mitte des Schildes, zu beiden Seiten Deimos und Phobos; E 738 ff Γοργείη κεφαλή inmitten der Aegis, der Sturmwolke, wie P 1, 21, 3; 5, 12, 4; λ 634 aus der Unterwelt als Inbegriff alles Schreckens sich erhebend Apd 2, 123. Vgl. Philadelpheus Eφ 1894, 99 ff; Mitt 21, 1 ff; Reichel Hom. Waffen 55 ff; Loeschke Bonner Festschr. f. Brunn 1893; Sittl

Erscheint bei Graeen und Gorgonen das Wesen des Monds nur nach seiner furchtbaren Seite dh nach seiner Verbindung mit dem Schrecken und dem Grauen der Nacht, wie das Zeitmoment nur in der Dreizahl ihrer Personen zum Ausdruck gelangt, so tritt das letztere schärfer und bestimmter bei den Moeren hervor. Auch die Moira erscheint in der Einzahl und zugleich in der Zwei- und Dreizahl und bezeichnet die Mondgöttin als diejenige, welche die unendliche Zeit in kleinere gleiche Theile zerlegt, ebenso wie sie als Mene Messerin die Zeit in kleinere stets gleiche Maasseinheiten scheidet. Die Ansicht dass die Moira das Schicksal selbst sei ist zurückzuweisen, da eine solche Abstraction für jene Anfänge undenkbar ist: wie alle diese Begriffe ist auch sie von einer sichtbaren Einzelnaturerscheinung ausgegangen. Der Mond ist dem ältesten Glauben die erste und einzige höhere Zeiteinheit, das allein gültige Zeitmaass; er bringt eben in dieser seiner Eigenschaft alles in der Zeit geschehende; er wird damit selbst zum Träger wie zum Inhalt alles in der Natur wie im Menschenleben sich vollziehenden Wandels. So wird die Mene oder Moira selbst zum Schicksal weil sie als die Zeit schlechthin für alles was lebt sein Geschick in sich trägt und ihm zuteilt[1]). Und wie jedes Ereigniss

AJb 2, 183ff. Auch bei Perseus' Abenteuer lediglich die Γοργείη κεφαλή Anlass und Ziel Pherec 26; HsdSc 227; PdP 10, 46; AeschPr 356 γοργωπὸν σέλας; EurHf 990 ἀγριωπὸν ὄμμα. Der archaische Typus sucht das Grinsen darzustellen Helbig 389; der versteinernde Blick hyperbol Ausdruck des Schreckens Jahn BSG 1855, 59. Bez. zu den Wolken: Schlangen HsdSc 233; PdO 13, 63; P 10, 47; AeschPr 799; Apd 2, 40, obgleich an den ältesten Darstellungen fehlend; ihr Haar Apd 2, 144 (βόστρυχος); P 8, 47, 5, Suid πλόκιον, zugleich ein ἀποτρόπαιον wie das Gorgoneion bezw. Aegis; Flügel P 5, 18, 5 und in den ältesten Darstellungen; AeschPr 798; Ch 1049 φαιοχίτωνες; Apd πτέρυγας χρυσᾶς. Die Auffassung ihres Bluts als theils θανάσιμος theils ἀκεσφόρος EurJ 1005; Apd 3, 120 lässt nur die Deutung auf das wechselnd lebenschaffende u. vernichtende himml. Nass zu. Auf die Gorgonen der νόμος πολυκέφαλος zurückgeführt PdP 12, 1 ff Sch; Boeckh, dem συριγμός, dem Sturmpfeifen abgelauscht. Verwechslung der Graeen und Gorgonen früh und zahlreich, Pherecydes (Aesch Φορκίδες) wird beide Versionen verschmolzen haben.

[1]) Weizsäcker ML 2, 3084ff. Über die Etymologie Leo Meyer vergl. Gram. 1[2] 697; Fick BezzB 1, 15f: μοῖρα passiv Theil — das Geteilte. Ist das richtig so ist eben μοῖρα der Theil, dh der Zeitteil schlechthin, wie auch αἶσα (von ἴσος) die stets gleiche Theilung der Zeit. Leichter würde sich die Μοῖρα erklären wenn wir ihren Namen ursprünglich activ als „Theilerin" fassten, wie λοιχός von λείχω, μοιχός von μειχ-, νέμεσις, λάχεσις von νέμω, λαχ-. So ist auch μήνη die Messerin u. das Maass. Jedenfalls kommt μοιρα act. und pass. schon Hom vor. Die Beziehung auf die Zeit tritt namentlich in altertümlichen Formeln hervor wie μοῖρα ἐστίν (θανεῖν), οὐ μοῖρα ἐστίν die wir geradezu übersetzen können „die Stunde ist gekommen" etc; Μοῖραι = μέρη τῆς σελήνης ClemS 5, 50; Sch Arat 733. Aus den Formeln εἵμαρται, πέπρωται wie sie das dem Menschen von der Μοῖρα zugeteilte Lebensloos bezeichnen sind später Εἱμαρμένη, Πεπρωμένη gebildet. Die

seine Moira hat, dh die Stunde der es unerbittlich verfallen ist, so sind es naturgemäss in erster Linie die entscheidenden Wendepunkte des menschlichen Daseins, die in eminentem Sinne die ihnen bestimmte, die feste unerbittlich begrenzte Zeitspanne haben, in die sie fallen müssen. Namentlich in Bezug auf den Tod kommt bei Homer und später die ganze plastische Anschauungskraft der Hellenen zum Ausdruck, die die Moira als furchtbare persönlich den Tod des einzelnen vollstreckende fasst. Wie aber diese älteste Zeitordnung nicht nur das irdische sondern auch das himmlische Leben in feste Maasse und Schranken zwängt, so sind auch die Götter selbst in ihrem Thun und Leiden diesem alles Schicksal in sich bergenden Zeitmaasse unterworfen und erst eine spätere freiere und sittlichere Anschauung lässt die Götter, vor allen den höchsten Himmelsgott selbst, von dem Zwange dieser ältesten und unentrinnbarsten Ordnung sich freimachen[1]).

Völlig identisch mit der Moira ist die Tyche: auch sie ist ihrer Bedeutung nach die Zuteilende, dh die in der Monderscheinung personifizirte Zeitgöttin. Pindar gebraucht ihren Namen völlig gleich dem der Moeren und wir haben anzunehmen dass derselbe nur einer der vielen Namen der die Zeit teilenden und in der Zeit das Schicksal bringenden

---

Mören später mit Vorliebe als Töchter der 'Ανάγκη bezeichnet drücken gleichfalls die absolut zwingende Gewalt der Zeit aus: ἱερὸν 'Ανάγκης κ. Βίας P 2, 4, 6 Mörencult. Über die Μοῖρα als Persönlichkeit Bohse Pr. Berlin Westgymn. 1893. 19ff der freilich die Moera völlig anders auffasst. Dreizahl Hsd 218; 905; Sc 258; AeschPr 516; die Sondernamen Hsd 218; Κλῶθες Spinnerinnen inschr. unendlich; oft. Beziehung auf die 3 Zeiten Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft Plato rep. 10, 14 (Arist) κόσμ. 7 etc.

[1]) Die innere Beziehung der μοῖρα zur Zeit tritt auch später noch oft entgegen PdO 7, 94; 10, 52ff; Theogn 1187; SophT 851; E 1414; EurB 102; Al 147 = 158; C 956; 3272; 6243 etc. Auch die Formeln κατὰ μοῖραν, ἐν μοίρῃ, ὑπὲρ αἶσαν, κατ' αἶσαν gehören hierher: sie sprechen aus dass etwas der Zeit, dh der durch sie gesetzten Ordnung angemessen ist; umgekehrt ὑπέρμορον; später auf die sittliche Ordnung übertragen. An und für sich bringt die Μοῖρα Glück (Γ 182; PdO 2, 21; 8, 29 etc) wie Unglück, letzteres namentlich Tragg.; speziell ist es der Tod den sie verhängt Ω 209; β 100 etc; daher des Orestes Grab am ἱερόν der Μοῖραι P 3, 11, 10; inschr. mit Vorliebe Todbringerin; μόρος der von der Μοῖρα zugeteilte X 280. Mit andern weltbewegenden Ereignissen verbunden Pd 30; AeschE 173; 724; AristAv 1733 etc. Es ist aber fast immer das äussere Schicksal mit dem die μοῖρα sich verbindet, das sittliche Handeln des Menschen hat damit gewöhnlich nichts zu thun; Ausdrücke wie Theogn 50 ἀρετῆς μοῖρα selten. Das furchtbare der Μοῖρα Hom durch verschiedene Epitheta ausgedrückt; ähnlich die spätern. Die Götter den Moiren untergeordnet AeschE 172; 728; Pr 515; Her 1, 91; später Ausgleichungen hierin T 87; 410; Π 849; von den Göttern selbst ausgehend χ 413; PdP 5, 76 etc; daher nun Zeus, Apollon Μοιραγέτης; Plato rep 10, 14f die Ausführerinnen der Pläne der Weltregierung.

Mondgöttin gewesen ist, der dann im Laufe der Zeit zum Ausdruck für Schicksal überhaupt sich umgestaltet hat. Und wieder ein anderer Name dieser Zeitmacht ist die Nemesis, auch ihrerseits die Zuteilerin, die gleichfalls nur als ein Cultname der Mondgöttin zu verstehen ist. Tyche, Nemesis und andere ähnliche Gestalten sind als in lokalen Culten aufgekommene Epikleseis der Göttin zu fassen: in den wechselnden Namen und Formen derselben spricht sich das Mühen und Spielen des menschlichen Verstands aus, der Beziehung der Zeitgöttin zum menschlichen Schicksal den möglichst passenden Ausdruck zu geben[1]).

So sehen wir wie der Begriff der Moira und Moirai wie derjenige der Tyche, Nemesis und ähnlicher Gestalten in dem Zeitwesen des Monds als der ältesten und characteristischsten Erscheinungsform der Zeit wurzelt. Und so gewiss dieser ursprüngliche Zusammenhang im Laufe der Zeit dem Bewusstsein geschwunden ist, so bestimmt lässt sich derselbe doch auch später noch nachweisen: die Tradition in Cult und Sage hat sich auch hier als eine stetige nie unterbrochene erwiesen. So sind die Moiren entweder selbst Geburtsgöttinnen oder sie stehen mit den Mondgöttinnen des Cults in engster Verbindung: denn der bedeutsamste Akt im Leben des Weibes ist wie kein anderer der nie fehlenden Ordnung der Zeit untergeben und die Zeit ist es die allein die Frucht zur Reife bringt. Auch der Gesang der Moiren ist der Natur entnommen, wie alle Mondgöttinnen des Gesangs sich erfreuen. Die Wesensgleichheit aber die alle Drillingsschwesternvereine der griechischen Mythologie verbindet, tritt in der engen Wechselbeziehung hervor, die zwischen den Moiren einer-, den Erinyen Horen Graeen anderseits herrscht. Es sind eben die verschiedenen Dreischwesternvereine der Graeen und Gorgonen, der Moiren und Erinyen, der Horen und anderer ähnlicher Gestalten dem Hellenen selbst als so wesentlich

---

[1]) Die Bedeutung von τυγχάνω contingo ferio lässt auf die active „zuteilen" schliessen. Hom noch nicht: H 5, 420 als Okeanide; H 11, 5 Gebet an Athene δὸς τύχην. Pd 41 preist sie als eine der Moiren; O 12, 2; f 39; P 7, 26, 8; Alcm 62 bezeichnet sie als Schwester der Eunomia u. Peitho: es gehen also die Kreise der Horen Moeren wie der Aphrodite in einander über. Eur 1011 erklärt Erinys Nemesis Tyche Moira als identisch. Vgl. Archil 16; Simon 100; Bacchyl 1; SophOR 1080ff Τύχη mit μῆνες verbunden. P 4, 30, 6 in Smyrna mit dem Horn der Amalthea; in Sekyon P 2, 7, 5 als ἀκραία, mit Flügeln als Mondgöttin die über den himmlischen Segen gebietet. Enge Wechselbeziehung zwischen Tyche u. Selene, Hekate, Artemis etc Lewy Jbb 145, 761 f; Farnell cults 2, 487ff; ML 3, 117ff. Νέμεσις Hsd 223 Tochter der Nacht neben Moeren und Keren; PdO 8, 86; P 10, 44 als strafende rächende Macht = der Erinys. Sie sowohl wie Adrasteia (Lobeck Agl 514ff; Posnansky Bresl. phil. Abh: 5, 2; Tümpel ML 1, 406ff) sind ganz in den Mythenkreis der Aphrodite übergegangen.

verwandt, so eng und innerlich zusammenhängend erschienen, dass ihm die einen in die andern übergegangen sind[1]).

In der That sind speziell die Erinyen von Haus aus mit den Moeren völlig identisch: sie haben nur einen etwas andern Entwicklungsgang genommen. So erscheinen die Erinyen bei Homer noch ganz als Schicksalsgöttinnen, die wesentlich nach ihrer furchtbaren Seite aufgefasst werden und die auch darin den Moeren gleich sind, dass wie jeder Mensch und jedes Stück seines Lebens seine Moira hat, mit der er unlösbar verknüpft ist, so auch jeder Mensch und jede einzelne Handlung desselben seine Erinys hat die gleich unerbittlich erscheint um zu strafen und die sonach gleich unlösbar mit dem Menschen und seinem Thun verstrickt ist. Denn wenn die Erinys auch noch oft bei Homer als eine Naturmacht erscheint die sie von Haus aus ist, so zeigt sich doch schon eine vertiefte Auffassung derselben darin dass sie in Wechselbeziehung zu dem Thun des Menschen tritt, indem die einzelne Handlung die Rachegöttin herbeiruft[2]). Aber auch die Erinyen tragen in ihrer ganzen Entwicklung dem Ausgangspunkte ihres Wesens Rechnung, indem sie die ursprüngliche natürliche Verbindung mit Nacht und Dunkel nicht zu verleugnen vermögen. So sind die Erinyen noch bei den Tragikern die grausig blickenden, scharf spähenden, die

[1]) Moirai für od. neben Eileithyia PdO 1, 26; 6, 42; N 7, 1; vgl. Poll 3, 38; EurJ T 206 (Opfer der Bräute). Aphrodite älteste Moira in Athen P 1, 19, 2; Ca 3, 57; 2, 1378; Verbindung mit Artemis Orthia in Sparta C 1, 1444; Poll 3, 38; mit Persephone P 2, 4, 7; 8, 42, 3; als Πεπρωμένη P 8, 21, 3. Vgl. Ausdrücke wie κυρίῳ ἐν μηνί PdO 6, 32; πεπρωμένη ἡμέρα EurAl 147. Moeren u. Erinyen eng verbunden AeschPr 516; Se 975ff; E 168ff; 956ff; P 2, 11, 4 gleicher Cult der Eumeniden u. Moiren in Sekyon. Ebenso eng die Verbindung zwischen Moiren u. Horen, deren Schwestern Hsd 901; P 3, 19, 4; 1, 40, 4; als Greisinnen OMüller Hdb § 398 = Γραῖαι. Die Pharmakiden an der Kypseloslade P 5, 18, 2 scheinbar eine Form der Moiren Roscher Ph 47, 703ff gegen Kern AJb 3, 234; ebenso die Nymphen als Töchter des Zeus u. der Themis (P 9, 25, 4) Apd 2, 114, ihrerseits wieder Pherec 33b; SchEurHi 742 in die Hesperiden übergehend.

[2]) OMüller Aeschylos' Eumeniden 1833; Rosenberg d. Erinyen 1874; Rapp ML 1, 1310ff; Rohde RhM 50, 6ff. Betreffs ihres Namens (von Kuhn ZvglSpr 1, 439ff mit Saranyû zusammengebracht) vgl. P 8, 25, 6 (ἐρινύειν). Hom bringen sie stets Noth oder Tod I 455f; 571ff; Φ 413; β 134; λ 277; ο 231; υ 77; ρ 475; Γ 275; T 258. Daher die Erinys Hom schrecklich, erbarmungslos etc; das letzte Ziel ihrer Thätigkeit der Tod Ca 3, 1354, 14. 23; 1424; C 2415 etc. Gleich den Moeren in Bezug zu Geburt und Hochzeit AeschE 835; mit Mören zusammen AeschPr 516; E 961; 1046. Ἐρινύες μητρός Φ 412; λ 277; πατρός Hsd 472; τέκνων EurM 1389; πτωχῶν ρ 475. Gleicher Weise Tragg. oft; Her 4, 149; Apd 3, 87; Paroem 1 app. II, 20: jedenfalls ist diese Vorstellung zunächst aus dem Familienkreise hervorgegangen. Die Erinyen durch das Gebet, den Fluch des Beleidigten herbeigerufen β 134; I 454; 566ff: doch deutet nichts an dass Hom die Erinyen selbst die personifizirten Ἀραί sind wie später bei den Tragg.

in die finstern Wolken oder in nächtliches Dunkel gehüllt eilenden Laufs dahin rasen. Auch die Erinyen sind gleich den Gorgonen von den Wolkenschlangen umzüngelt, während ihre Sturmpeitsche auf die Wolkenmassen niedersaust; sie blasen den verglühenden oder erkältenden Lufthauch von sich, der in andern Bildern als Sturmmusik erscheint mit der sie den Menschen bethören oder vernichten; sie senden zugleich das tödtende Nass herab, wie sie nicht minder die Lichtfackel tragen, mit der sie ihre nächtliche Wanderung erhellen; sie stehen endlich in engster Beziehung zum Westen, zum Reiche der Finsterniss und der Unterwelt, aus der heraus sie ihr gespenstisches Haupt über die Erde erheben. Alle diese Züge, so sehr sie später künstlich und willkürlich beeinflusst sind, haben sich aus dem Naturwesen selbst entwickelt; sie werden in all diesen Einzelbeziehungen als die nach der grausigen Seite ihres nächtlichen Wesens und Wirkens und Erscheinens erfassten Mondschwestern characterisirt, die mit Sturmwolken und mit den Schrecken der Finsterniss verbunden dem Menschen zu schrecklichen Unholdinnen wie zu furchtbar mächtigen Gestalten werden. Erst im Laufe der Zeit haben sich die Erinyen sittlich vertieft und namentlich im Anschluss an die Blutgerichtsbarkeit in Athen zu jenen Rächerinnen entwickelt welche die Schuld des Menschen unerbittlich zu treffen wissen[1]). So zweifellos nun aber schon bei Homer die Erinyen ganz oder fast ausschliesslich nach ihrer furchtbaren Seite aufgefasst erscheinen, so kann es doch nicht verkannt werden, dass der Cult einen doppelten Character kennt, indem die Erinyen neben ihrer

---

[1]) Der schreckliche aber scharfe Blick PdO 2, 41 ἰδοῖσα ὀξεῖ' Ἐρινύς, daher EurO 261 γοργῶπες; SophOC 42. 84; Ai 836; ganz mit den Gorgonen identifizirt E 48; Ch 1048; von Euripides auch beflügelt gefasst O 317; JT 289; Nacht und Dunkel Hom ἠεροφοῖτις; AeschCh 1049 φαιοχίτωνες, E 52 μέλαιναι 353. 375; Se 699; 977; SophE 501 φάσμα νυκτός; EurO 321 etc; Wohnung im W. Unger Ph 45, 559 ff; nächtliche Pompe AeschE 1027. 1034. 1044. 106 ff; Fackeln 1022. 1041; Aeschin 1, 180; SchAristPl 425; Hunde Roscher ASG 17, III. 46 ff. Ihre Schnelligkeit AeschE 250; 376 etc; Schlangen AeschCh 1049; EurO 256; E 1345; Sturmpeitsche AeschCh 290, später oft; die Sage Nonn 21, 105 ff wird echte Züge enthalten; durch das ganze Stück der Eumeniden zieht sich die Verfolgung des Orestes durch die Erinyen in dem grossartigen Bilde einer Jagd hindurch; in dem Brüllen der Erinyen das Gebrüll von Thieren, Gebell von Hunden EurJT 294; furchtbarer Gesang AeschE 329 ff; A 1191. 645. 991; Se 867. Der vernichtende Lufthauch AeschE 53; 137; EurJT 288, daher die Erinyen Macht über ἀνέμων ἀήματα, δενδροπήμων βλάβα etc; das vernichtende Nass AeschE 478 f; 778 ff, daher Macht über δαιμόνων σταλάγματα, δρόσος ποντία τε καὶ οὐρανοῦ. Die Erinys aus der Unterwelt und als Executivorgan der unterirdischen Mächte I 571; T 258; Γ 277; I 453; 566; AeschE 71: 375; 1007; 1036; SophE 490 etc. Die Tragiker werden dann nicht müde in immer neuen Wendungen den Rachecharakter der Erinyen zu schildern: darauf näher einzugehen bedarf es nicht.

furchtbaren Seite eine lichte und freundliche zeigen. Auch diese letztere findet ihre Erklärung nur in ihrem Naturwesen. Sie treten nach dieser Seite völlig den Horen und Chariten zur Seite, da es die Vegetation in ihrem Werden und Wachsen ist, der ihre Thätigkeit gehört. Nach ihrer freundlichen Seite fördern und schützen sie dieselbe; nach ihrer furchtbaren Seite vernichten sie sie. Sie sind hier also Herrinnen der Vegetation die von ihrem Erscheinen wie von ihrem Thun abhängig ist und zeigen sich damit auch hier als die Zeitgöttinnen die in dem wechselnden Erscheinen von Sommer und Winter ihrer äussern Gestalt nach zwar immer dieselben bleiben, in ihrem Thun aber den vollen Gegensatz von Freundlichkeit und Zorn zum Ausdruck bringen. In dieser Doppelseite kommt also dieselbe doppelte Wesensseite zum Ausdruck wie wir sie auch bei den grossen Cultmondgöttinnen selbst finden werden: die fördernde Seite ihrer Erscheinung im Frühling und Sommer, die vernichtende Seite im Herbst und Winter[1]). Und so sind sie auch in Bezug auf ihre sittliche Thätigkeit die Trägerinnen der Zeit, die mit tödtlicher Sicherheit heranschleichend das Schicksal des Menschen und zugleich die Strafe und Rache für seine schuldbare Handlung bringt. Wie wir von der Zeit sagen, dass sie alle Schuld auf Erden rächt, so hat auch der Hellene diesen Gedanken in seiner Erinys ausgedrückt. Aber wie die Zeit der antiken Auffassung nicht ein wesenloses Abstractum ist, sondern in der sinnlichen Erscheinungsform des in unwandelbarer Zeitspanne sich auslebenden Monds offenbar wird, so ist auch die Erinys als Mondgöttin zugleich die Trägerin der Rache wie sie die Herrin über das vegetative Leben ist. All ihr Thun, mag es das Leben des Menschen oder der Natur treffen, erscheint demnach als das streng der Naturordnung sich anschliessende, eben weil sie selbst die Trägerin der ältesten und heiligsten Ordnung ist, die in der verlässlich sicher gewährenden, wie in der erbarmungslos sicher treffenden Zeit zur Erscheinung kommt. In den Erinyen haben wir sonach eine hochaltertümliche Auffassung der Mondgöttin zu erkennen, die nach der Verschiedenheit ihrer Erscheinungsform und in spezieller Beziehung zu der Zeit ausgebildet, sich später der voll-

---

[1]) Die Characteristiken AeschE 778 ff. 800 ff. 824 ff. 903 ff. 921 ff. 938 ff die sich zweifellos an die Culttraditionen anschliessen verlassen nirgends den Boden einer auf die Natur sich beschränkenden Wirksamkeit. In der älteren Kunst (Rapp 1332) ehrwürdige langbekleidete Frauen von ernstem selbst mildem Charakter; P 1, 28, 6 ἀγάλματα nichts φοβερόν; Epimenides 9 αἰολόδωροι. Doppelauffassung Mitt 4, T IX. Xa.b. (mit Schlange u. Blume); in Megalopolis μέλαιναι u. λευκαί; Μανίαι (EurO 400; SophAn 603) u. Ἀκέσεις P 8, 34, 1 ff; in Sekyon Μοῖραι u. Εὐμενίδες P 2, 11, 4; in Athen Σεμναί SophOC 458. 127; EurO 37 Sch was beide Seiten ihres Wesens bezeichnen kann, daher mit schwarzem und weissem Lamm DiogL 1, 10, 110 (SchSophOC 42) verebrt.

kommneren Vorstellung der einheitlich gefassten Mondgöttin cultlich untergeordnet hat[1]).

So bieten uns auch die Erinyen einen hoch interessanten Beleg für die Auffassung der Zeit in einer Entwicklungsperiode der Menschheit welche noch selbstthätig Mythen schuf wie sie Begriffe schuf. Die Wechselbeziehung zwischen der Zeit und dem Schicksal des Menschen hat das Denken und Sinnen des Menschen zu immer neuen Versuchen der Verständlichmachung getrieben und hat so die Gestalten der Erinyen, der Moiren und andere geschaffen die den Gedanken des Menschen Ausdruck geben. Fest steht es ihm dass das was das Leben trifft und beherrscht nur von einer sinnlich wahrnehmbaren Macht herrührt. Und wie die spätern Dichter und Philosophen nicht müde werden von der Zeit als solcher zu singen und zu sagen, dass sie heranschleicht die Wahrheit zu offenbaren, die Dinge zu bringen, das Schicksal zu vollenden, alles zu sehen und in seinem wahren Wesen zu zeigen, so hat eine ältere Auffassung all dies Thun wie es der Zeit eignet, der bestimmten Einzelerscheinungsform derselben, dem Monde, beigelegt und die Erinyen sind die personifizirten die Zeit in sich tragenden und bringenden Mondschwestern[2]). Der Gedanke dass die Frevelthat des Menschen die Rache der Zeitgötter herbeirufe hat sich zunächst in dem engsten Kreise der Familienordnung gebildet um allmälig weitere Ausdehnung zu gewinnen. In dieser speziellen Beziehung der Zeitgöttinnen zu dem Thun des Menschen haben sie selbst die sittliche Vertiefung zu den gerechten Rächerinnen aller Schuld erfahren in der sie uns bei den Tragikern entgegen treten. Und es ist

---

[1]) Die Erinys in der Einzahl I 571; o 234; PdO 2, 41; Dreizahl EurT 457; O 408. 1649. Wenn SchAeschin 1, 188 3 Statuen erwähnt, deren mittlere Kalamis (ClemPr 47 Κάλως), deren beide äussere Skopas verfertigt habe so ist (Urlichs Skopas 5 f) die eine Statue zur Dreiheit ergänzt; nach OMüller Eum 179 sind alte Schnitzbilder vorhergegangen. An 3 Tagen (SchAeschin) Blutgerichtsbarkeit; 3 Tage Hsd E 802 f den Erinyen geweiht; drei Cultbilder in Argos Mitt 4, 175; aus 3 Krügen Spenden SophOC 468 ff, wie auch 3 mal Ölzweige ihnen dargebracht; in Megalopolis P 8, 34, 1 f. 3 ἱερά; Dem 21, 115, 3 ἱεροποιοί der Semnai (Dinarch Et 469, 12 ff 10). Polemon SchSophOC 39 vindicirt daher 3 Erinyen für Athen gegen Phylarch. Die Einzelnamen Apd 1, 3 werden auf später Mache beruhen. Die Auffassung in der Vielzahl gemacht AeschCh 1057; Tragg; auf den Denkm. 1, 2, 3, 4, 5 etc.

[2]) Vgl. PdN 4, 44 χρόνος ἕρπων πεπρωμέναν τελέσει; O 11, 52 Μοῖρα δ τ' ἐξελέγχων μόνος ἀλήθειαν ἐτήτυμον χρόνος; O 1, 33; 2, 17; f 33 χρόνος ἄναξ ὑπερβάλλων πάντων μακάρων; SophAi 604; OC 1452; f 284; Simon 175 οὐκ ἔστι μείζων βάσανος χρόνου οὐδενὸς ἔργου; 176; Eur 305 χρόνος δείκνυσιν ἀνθρώπων κακότητας; f 61; 444 etc: Theogn 967; FTG 937 ff (499. 510. 512) uo. Ähnlich die Erinyen selbst in unzähligen Wiederholungen als κακῶν μνήμονες und in Verbindung mit der Zeit characterisirt.

ohne Zweifel Athen gewesen, die Blutgerichtsbarkeit des Areopag, wo sich in erster Linie diese Vertiefung der Auffassung vollzogen hat. Hier sind sie, die noch überwiegend von ihrer finstern, nächtlichen Seite erfassten Mondschwestern, in enge wesentliche Verbindung mit dem Dunkel- und Nachtgotte getreten und haben so als die aus der Unterwelt zur Rache aufsteigenden Mondunholdinnen einen Cult erhalten, der ihre rächende Seite systematisch ausgebildet und vertieft hat[1]).

Den Erinyen schliessen sich die Horen an die wir gleichfalls als einen Mondschwesternverband anzusehen haben. Bei Homer tritt uns nicht das leiseste Anzeichen einer Identifizirung derselben mit den Jahreszeiten entgegen: in ihrem himmlischen Dienste sind sie nie die eine oder die andere thätig, sondern stets in engem Vereine die Schwestern zusammen. Auch Hesiod kann die Horen noch nicht in Beziehung zu den Jahreszeiten aufgefasst haben, da seine Namen Dike Eunomia Eirene ganz allgemeine Bedeutung haben; wie auch Pindar diese Einzelnamen jedenfalls ohne die specielle Beziehung gebraucht. Horen sind Zeiten, Zeitteile: dass aber mit diesem Namen der Zeitteil in seiner characteristischsten und significantesten Erscheinungsform dh als Zeit des Mondkyklos bezeichnet worden ist geht daraus hervor, dass Hora speciell die Vollmondszeit bezeichnet[2]). Als das characterische

---

[1]) Cultstätte an der Ostseite des Areopag Thuc 1, 126; PlutSol 12; P 7, 25, 2. Ihre Altäre (Aesch E 806 ἐσχάραι) am χάσμα χθονός EurE 1271; AeschE 805 mit den Dunkelgöttern Hermes SchSophOC 489; 1556ff (Hesychos Ahnherr des ministrirenden Geschlechts kein anderer als Hermes selbst, daher der Dienst Polemo 49 μετὰ ἡσυχίας, διὰ εὐφημίαν; SophOC 489; 131). Auch der Cult am Kolonos OC 57. 127. 100 wird gleichfalls unter den Hesychiden gestanden haben. Auf Verbindung mit Ares weist ihr Cult am Aresheiligthum: daher vielleicht ihr Cultname Ἀραντίδες Hes. Verbindung mit Hades SophE 1272; Ca 2, 948ff. Der Cult scheint überall unter freiem Himmel stattgefunden zu haben und ist immer hochaltertümlich geblieben Polemo 42; P 2, 11, 4. Verbindung mit Athene AeschE 833. 1021ff. Die Tragg. haben dem Verständniss der Erinyen namentlich dadurch geschadet dass sie sie mit den Ἀραί u. Κῆρες (Hsd 217) identifizirt haben: erst durch die Tragg. sind die Erinyen populär geworden.

[2]) Zoega Bassir. 2, 218ff; RappML 1, 2712ff; Lehrs pop. Aufs. 78ff (von entgegengesetztem Standpunkte aus); PHerrmann de Horarum figuris DBerlin 1887. Hom in der Mehrzahl; der Dual H 6, 5ff sehr zweifelhaft: seit Hsd Dreizahl; Denkm. als 2 oder 3; im Cult überwiegend als 2 Ca 2, 1598; P 8, 31, 3; 3, 18, 10 etc. E 749ff; Θ 393ff haben sie die Aufgabe ἠ μὲν ἀνακλῖναι πυκινὸν νέφος ἠδ' ἐπιθεῖναι; Dienerinnen der Hera und Athene Θ 433; der Aphrodite H 6, 5ff; im Culte des Apoll H 2, 16. Als gemeinsamer Verband Hsd 901ff; PindO 13, 6. 17; P 9, 59; f 30; 75; vgl. die 3 Frauen mit Blume Reichel vorhellen. Götterculte 3. Einzelnamen Hsd; PindO 13, 6f; 9, 15 μεγαλόδοξος Εὐνομία; P 8, 70 ἀδυμελής Δίκη; Bacchyl 29; Dike Eunomia Themis Bacchyl 15, 54ff. Horen sind auch Damia u. Anxesia P 2, 30, 4; 32, 2, wofür in Thera (vHiller Thera 19) Damia u. Lochaia;

der Horen wird gerade das gleichmässige wie das festgebundene bezeichnet: sie sind die sich stets gleichbleibenden bestimmten Zeitmaasse, die keineswegs eine wechselnde Beziehung auf die sich wandelnden Jahreszeiten aufweisen, sondern in stets gleicher Wesenheit im Sommer wie im Winter dieselben sind. Sie bilden also einen engsten Verband von zwei oder drei Schwestern, die in den ewig wandelbaren Zeiten des Jahrs immer wieder als dieselben von neuem erscheinen. Dieses wunderbare Verhältniss trifft nur für die Mondschwestern, die Mondzeiten zu, die in stetiger Regelmässigkeit immer als dieselben wiederkehren, um die sich wandelnden Jahreszeiten herbeizuführen und zu beherrschen. An und für sich haben also die Horen mit den Jahreszeiten nichts zu thun. Da nun aber das Wort Hora eine allgemeine Bedeutung angenommen hat, so hat dasselbe auch von jeder Zeit und jedem Zeitmoment gesagt werden können, wie es denn auch speziell zum Ausdruck der wechselnden Jahreszeiten geworden ist. Erst ällmälig ist der Name Horai die ständige Bezeichnung dieser in der Drei- oder Vierzahl gefassten Jahresperioden geworden und hat nun nothwendig zur Confundierung mit den älteren und eigentlichen Horen geführt. Diese letzteren sind und bleiben der eng vereinte Schwesternverband der Mondphasen, die in der Zweizahl oder in der Dreizahl gefasst die Einheit des Monds, dh der Zeit in ihrer significantesten Erscheinungsform bilden[1]).

---

ferner die οἰνοτρόποι Pherec 93; Cypria 17; Wentzel Ph 51, 46ff. Als Vollmond in der Lykurgischen Rhetra Plut Lyk 6, die, auch wenn sie in der von Aristoteles aufgezeichneten Form nicht alt gewesen sein mag (EdMeyer Forsch. 1, 261ff; GGilbert Studien 121ff) sicher auf eine alte Formulierung zurückgeht: ὥρας ἐξ ὥρας ἀπελλάζειν von Vollmond zu Vollmond. Das Verb ὡρέω, -εύω = φυλάττω erst von ὥρα abgeleitet; dieses letztere etym. mit ὁρίζω zusammenhängend Plato Crat 25; SophOR 1083 StobE 1, 2, 31 (Bergk PLG 3, 681) χρόνου παίδων ὡρῶν. Vgl. den Gebrauch von ὥρα inschriftl. Herm 31, 508ff; EurAl 449 κυκλὰς ἁνίκα περινίσσεται ὥρα μηνὸς ἀειρομένας παννύχου σελάνας. Die 9, 10, 12 Horen Hyg 183; Nonn 12, 17, späte Mache Welcker 3, 13f.

[1]) Vgl. Φ 450 (PdN 4, 33f.); β 107; κ 469 etc; namentlich ι 135; ω 344: daher in den ältesten Darstellungen die 2 oder 3 Horen ohne Unterschiede. Hom. ist ὥρα = Zeit allgemein, daher ὡραῖος (ἄωρος) der entsprechenden Zeit oder Stunde angemessen. Praegnant die Hauptzeit im Jahre als Frühling, im Leben als Jugend Β 468; ι 51; PdN 8, 1; f 122; Stesich 36; Mimn 2; endlich als Schönheit Poll 3, 72; Lexx ὥρα. Ausdrücke wie κ 469 περὶ δ' ἔτραπον ὧραι; PdO 4, 2; N 4, 34; SophOR 156 können ebensowohl auf die Jahreszeiten wie auf die Mondphasen bezogen werden. In bestimmter Beziehung auf die 4 Jahreszeiten zuerst Alcm 76; Plato rep 6, 4; 7, 10; legg 10, 13 etc: aber die Horen als Zeitgötter haben damit nichts zu thun, da jene wechseln, diese stets als die Zwei oder Drei gemeinsam erscheinen. Erst in später Zeit findet Identification statt. PhilJ 2, 34 unterscheidet (im Übergang zu der Identification) ὧραι ἠριναί χειμέριοι ὀπωριναί; im Festzuge

Obgleich die Horen nun als die Zeitgöttinnen sich wesentlich zu Schützerinnen der Vegetation ausgebildet haben, so mag doch noch darauf hingewiesen werden, dass die Hesiodischen Namen wie die Cultnamen der Horen bestimmt andeuten, dass sie einst eine allgemeinere Bedeutung gehabt haben, da sie gleich den Moirai und Erinyes als Vertreterinnen der Rechtsordnung erscheinen. Auch hier ist diese Beziehung aus ihrem Charakter als Trägerinnen der Zeitordnung zu erklären. Von ihnen scheint namentlich die als Dike bezeichnete Anspruch auf ein hohes Altertum zu besitzen: zur Dike wird die Zeit indem sie jedem Dinge seine Stelle und seine Ordnung weist; sie ist die Weiserin schlechthin die allem Geschehen ihre «Weisung» giebt. Daraus ist der Begriff der objectiven Rechtsordnung geworden, in dem aber immer wieder die alles Unrecht sehende und rächende hervorbricht. Und so sind sie in vielen Punkten völlig gleich den Moeren und Erinyen die in der Zeit und durch die Zeit dem Menschen sein Schicksal heraufführen und namentlich zu den kritischen Momenten seines Lebens in engster Beziehung stehen, wie sie nicht minder die Schuld des Menschen offenbaren und zeigen, strafen und rächen [1]). Überwiegend aber treten die Horen zum Leben der Erde, zum Pflanzenleben in Beziehung. Denn wie die Zeit, die sich fortspinnende Zeit der wachsenden Monde es ist, die das Leben aus dem Schoosse der Mutter Erde hervorlockt, so sind es in antiker Auffassung die Horen, die in immer jungen Kreisen sich erneuernden Mondschwestern die dieses Leben schaffen erhalten und schützen. Dieser Gesichtspunkt wird erst bei den Mondgöttinnen selbst seine volle Würdigung erhalten: wir

---

des Ptolemaeus Philadelphus 283 v. Chr. Ath 5, 27 als ὥραι τέσσαρες. Die Kunstdenkm. dieser gehören sämmtlich der röm. Epoche an Rapp 2732ff.

[1]) Εὐνομίη Δίκη Εἰρήνη Hsd bezeichnen Gesetzmässigkeit Recht Ordnung: Dd 5, 73; Bacchyl. 29; PLG 3, 140 (p 733 f) mit den Moeren zusammen, mit denen gemeinsame Abstammung Hsd 904, daher oft verbunden P 3, 18, 10; 19, 4; 1, 40, 4 etc; SophAi 1390 Erinys Dike. Cult Cs 1, 95; Ca 2, 1598; 3, 733. 277. 623. 738. Aus der natürlichen Ordnung wird die der Sitte, der Sittlichkeit, des Rechts; diese Entwicklung kann hier nicht genauer verfolgt werden. Allg. von den Horen Hsd 902 αἵ τ' ἔργ' ὠρεύουσι βροτοῖς; Schutzgöttinnen von Korinth PdO 13, 6f; 14f; AristAv 727 μάντεις; sie führen namentlich die Feste herbei PdO 4, 2; P 8, 7, weil der kommende Mond das Fest mit sich bringt wie sie denn überhaupt in den verschiedensten Wendungen in Verbindung mit der Zeit gebracht werden. Sie ziehen die Götterkinder auf P 2, 13. 3; Alc 6; PdP 9, 60; Beziehung zum Tode Hes ὡραῖα etc. Über Dike speziell Milchhoefer AJb 7, 203ff; Usener 186ff. Wenn es von ihr heisst dass sie alles sieht, alles ans Licht bringt, dass ihr göttliches Licht aufleuchtet, so erhalten alle diese Wendungen ihr volles Licht erst aus dem Umstande dass Dike eben die Mondgöttin, speziell die Vollmondsphase war die als Tochter des χρόνος Eur 223 und zugleich durch ihr Licht die in gleicher Weise offenbarende und die Strafe und Rache bringende ist.

werden sehen von welchem Grunde aus und in welcher Weise der Einfluss des Monds bezw. der Mondgöttin auf die irdische Vegetation sich gestaltet. Und gleich allen Mondgöttinnen treten sie dann auch zu den Wolken und Winden und Wassern des Himmels in engste Beziehung, wie sie zugleich mit dem Dunkelgotte selbst, den sie umtanzen und umspielen, auf engste verbunden erscheinen[1]).

Einen weiteren Mondschwesternverband lernen wir in den Chariten kennen, die im besondern eine so enge Verwandtschaft mit den Horen zeigen, dass man sie nur als landschaftlich und dem Namen nach von denselben unterschieden hat bezeichnen können. Und zwar sind die Chariten noch ausschliesslicher als die Horen die Spenderinnen erfreulicher Naturgaben. Die Angaben über ihre Zahl wechseln zwar sehr, da Homer sie schon in der Einheit und in der Vielheit kennt; doch stellt schon Hesiod ihre Dreizahl fest, obgleich daneben wiederholt auch zwei Charitinnen im Culte auftreten. Namentlich der Cult von Orchomenos, aber auch die übrigen Cultstätten lassen erkennen dass die in zwei- oder dreifacher Gestalt aufgefassten Chariten nur eine ältere Entwicklungsphase der später einheitlich gefassten Mondgöttin gewesen sind. Die sprachliche Form ihres Namens geht in die indogermanische Zeit zurück und hat den feurigen Glanz ihres Wesens zum Ausdruck gebracht: als die lichten, leuchtenden Mondhuldinnen hat sie der Mensch bezeichnet der in ihnen nicht mehr die finstere Seite ihres Wesens, ihre Beziehung zu Nacht und Finsterniss characterisirt, sondern in freudigem Dank ihr Lichtwesen anerkennt[2]). Indem sie den himmlischen Erscheinungen von Wolke Wasser und Wind gebieten üben sie

---

[1]) Vgl. HsdE 75; ihre Thätigkeit ω 344 ὕπερθεν; Blumen und Früchte PdO 13, 17; f 30; Solon 43; Hymnus StobE 1, 2, 31 αἵ πάντα φύοντι; schöne Schilderung AP 9, 363; Beziehung zur Erndte in der Eiresione SchAristEq 729; Pl 1054; Weinstock Panyas 13; Philoch 18; PhilJ 2, 34; Häufung von Beinamen OrphH 43; lange Gewänder=Wolkengewänder Cypria 3; Hermipp 5 (FCA p. 226); Rapp 2715; daher auch schleierartig umwickelt und verdeckt. Beziehung zum himml. Wasser Philoch 171 (Cultgebet); Theocr 1, 150; zum WindeE 749; Pd 75, 13ff; O 4, 2; Callim 2, 82 etc. Enge Verbindung mit Pan, dem ältesten Dunkelgott Rapp 2721f; Michaelis Annali 1863, 292ff; Tav L 2; Milchhoefer Mitt 5, 206ff; OrphH 11, 4 Pan σύνθρονος ὥραις. Dienende Beziehung zu den Cultmondgöttinnen E 749ff; Θ 433ff; P 2, 13, 3; 5, 15, 3; 3, 19, 4; 2, 17, 4; 7, 5, 9; H 6; OrphH 43, 7 etc.

[2]) Allg. Usener 131ff; Stoll-Furtwängler ML 1, 873ff; Eichinger PrAugsburg 1892. Σ 382 Χάρις Gattin des Hephaestos, an ihrer Statt ϑ 266ff Aphrodite; Vielzahl Ξ 267ff. Pamphos P 9, 35, 4 und der Cult von Orchomenos P 9, 35, 1 kannte keine Sondernamen. Hsd 907 τρεῖς, die Sondernamen Ἀγλαΐη Εὐφροσύνη Θαλίη sind der Ausdruck der Festfreude, des Lebensglücks, des Frohgenusses; der Name von χαίρω nicht zu trennen, daher Soph. el. 3 χαραί (PLG 2, 244). In Athen 2 Chariten Αὐξώ Ἡγεμόνη P 9, 35, 2, in Sparta Κλήτα Φαέννα, welche Namen an die Hyaden Hsdf 13 Φαιώ Κλέεια erinnern; ein anderes Heiligthum in Sparta P 3,

den tiefsten Einfluss auf die irdische Vegetation aus und treten darin, wie bemerkt, völlig den Horen zur Seite. Anderseits aber erscheinen sie auch in engster Beziehung zu den Musen. Um das zu verstehen müssen wir uns daran erinnern, dass gerade diese hoch altertümlichen Mondculte in eminentem Sinne Culturträger gewesen sind, da in ihnen, dh im Anschluss an ihren Dienst sich Tanz und Gesang, Poesie und Mantik ausgebildet haben, die bestimmt gewesen sind auf Sitte Bildung und Wissen befruchtend einzuwirken. Und wie im Erinyendienste sich eine tiefere Auffassung von Recht und Sittlichkeit, so haben sich im Dienste der Chariten wie der Musen freiere und edlere Formen der Sitte herausgebildet: Chariten und Musen werden so zu Vorsteherinnen der in Spiel und Tanz und Gesang wie in den Freuden des Mahls waltenden feinen Sitte. Denn hat der Cult zunächst wieder nachahmend das himmlische Wesen, die himmlische Thätigkeit der Mondhuldinnen dramatisch dargestellt, da sich auch am Himmel die drei Mondschwestern in engem fröhlichem Reigen um einander schlingen, so ist er doch zugleich bestrebt gewesen in seiner fortschreitenden Entwicklung bildend und sittigend auf weite Kreise einzuwirken und hat so das himmlische Leben der Göttinnen und die irdische Darstellung derselben in unauflöslicher kunstvoller Dichtung verschlungen. Die himmlischen Chariten und die irdischen Chariten, dh die Mondschwestern selbst und die ihnen dienenden und sie darstellenden Mondpriesterinnen sind in vielen Stücken in einander übergegangen [1]).

14, 6. Die Dreizahl in Athen ergiebt sich aus AristN 773; Socrates' Bildwerken; ob Θαλλώ Καρπώ 'Αυξώ zusammengehören Robert Com. in hon. Mommsen 143ff zweifelhaft. Horen und Chariten oft zusammen H 2, 16; Hsd E 73ff; Panyas 13; Alc 6; AristPax 456; P 3, 18, 10; 5, 11, 7; 2, 17, 4; 7, 5, 9 etc. Über den alten Cult in Orchomenos ergiebt sich nichts aus Cs 1, 3195ff; Dreizahl P 9, 35, 1; Cs 1, 3207; die nächtliche Feier Eust σ 194; vom Himmel gefallene Steine P 9, 35, 1; Kuchen in Gestalt von Monden EustΣ 575 (daher σελῆναι=Kuchen Eur 352) etc; in Kyzikos gleich den Hecatebildern in einer 3geteilten Stele AP 6, 342: in der Dreizahl auch Miller Mél. 452, 6: EurT 924; f 359 etc.

[1]) Beziehung zu den Wolken E 338f; Cypria 3; zu den Winden PlutMus 14; zu den Wassern P 9, 38, 2; Serv 1, 720; PdO 14, 1 etc. Ihr alter Einfluss auf die Vegetation besonders von OJahn Wien. Denkschr 19 (1870), 36ff betont; vgl. AristTh 295ff; P 9, 35, 3 (mystischer Cult); 6, 24, 7; Ephor 68; Her 4, 175; Callim 266; PdO 9, 26 κᾶπος χαρίτων; P 6, 1 ἄρουρα, wenn auch in übertragener Bedeutung, doch vgl. SchPdP 5, 31; Stesich 37 etc Betreffs der späteren Entwicklung Gaedechens AE 1, 88, 427f. (Ricklefs das. 1, 16, 166ff). Pindar feiert sie völlig gleich den Musen und man darf annehmen dass viele von den Chariten berichtete Züge (wie ebenso von den Musen, Horen, Erinyen etc) den die letzteren darstellenden priesterlichen Jungfrauen gelten. Enge Verbindung mit Hermes AZ 25, 4ff; P 1, 22, 8; AristPax 456 etc; ebenso mit den Cultmondgöttinnen Hera Corn 15; P 2, 17, 3; Et γαμηλία; Aphrodite E 338f; ϑ 364; H 4, 61; σ 194 etc; Artemis H 4, 95f; 27, 15; Ca 3, 268; P 2, 30, 2; 3, 18, 9 etc.

Dieser Gesichtspunkt trifft in ausschliessenderer Weise noch für die Musen zu: offenbar haben hier die Priesterinnen, welche bestimmt waren als Darstellerinnen des Lebens ihrer göttlichen Vorbilder in Musik und Gesang, in Tanz und Weissagung zu wirken in hohem Grade die Anschauungen von den göttlichen, den himmlischen Musen beeinflusst. Dennoch lässt sich bei Homer noch in vielen Stücken die ursprüngliche echte Göttlichkeit der Musen als der Mondjungfrauen erkennen und es ist auch hier der Zeitbegriff aus dem heraus dieselben sich entwickelt haben. Denn der Name Mousa bedeutet die Erinnernde, die Mahnerin: als die Trägerin der Zeit führt die Mondgöttin in ihrem Erscheinen selbst die Mahnung an die zur rechten Zeit zu geschehenden Dinge herauf; sie führt in den einzelnen Phasen und Tagen ihres monatlichen Lebens die Festzeiten heran und mahnt vor allem in ihrem Höhenpunkte als Vollmond an den Dienst des höchsten Gottes. Denn zu allen Zeiten und bei allen Völkern ist die Zeit die grosse Mahnerin gewesen, diejenige Macht welche dem Menschen das zu geschehende wie das kommende unablässig in Erinnerung ruft und zugleich in der Wiederholung ihrer kyklischen Phasen auch das Vergangene dem Menschen wieder ins Gedächtniss zurückbringt. So wird die Mondgöttin als Inhaberin der Zeit zugleich zur Weissagerin derselben und dessen was in ihr geschieht[1]). Wie sie aber zugleich in ihrer innigen Verbindung mit der Windmusik zur Sängerin wird, die im himmlischen Gesange die Gottheit preist und verherrlicht, so wird sie zur Priesterin der Gottheit schlechthin, die nicht nur die rechte Zeit sondern auch die rechte Weise ihres Preises kennt. So lassen die Musen in schmeichelnden und lustigen, in ernsten und majestätischen Weisen die Musik des Himmels ertönen und ihnen lauschen die Menschen die irdische Musik ab, die wie alles irdische wieder nur ein Abbild der himmlischen ist. Und wie die himmlische Muse, die Mondgöttin, im Höhepunkte ihrer Erscheinung Nachts sich offenbart und Nachts ihre Weisen erschallen

---

[1]) Allg. Bie ML 2, 3238 ff. Leo Meyer 1[2], 757 fasst μοῦσα (die W. man stark erregt sein und man gedenken erinnern wohl identisch) richtig als „die denkende, die sich erinnernde“: wahrscheinlich ist aber hier wieder die transitive Bedeutung die ursprüngliche. Brugmann Indog. Forsch. 3, 253 ff sieht in dem Worte den Ausdruck der geistigen Erregung des epischen Sängers, welche Bedeutung erst als eine abgeleitete anzusehen ist. Vgl. auch Wackernagel ZvglSpr 33, 574 der den Namen als Bergfrau erklärt. Von ihnen als den Zeitträgerinnen B 484 ἴστε πάντα; Hsd 38 εἰρεῦσαι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, daher auch von dem Sänger selbst 32 ὡς κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα. Als μάντεις Pd 150: AristAv 726, daher in Delphi πάρεδροι τῆς μαντικῆς Plut Pyth 17. Vgl. Eur 927 wer die Musen verachtet τὸν παρελθόντ' ἀπόλωλε χρόνον καὶ τὸν μέλλοντα τέθνηκε; sie geben Nachruhm μύριον χρόνον PdN 4, 4; J 5, 28; Solon 13; Theogn 1056 ua.

lässt, so ist sie auch als Tochter unlösbar mit der Mutter Nacht verbunden; und da die heilige Stille der Nacht der ewig unerschöpfliche Born dichterischer Begeisterung ist, so schöpft aus ihm in gleicher Weise die himmlische Muse und die irdische Muse. So erklärt sich die enge und innige Beziehung der Musen zu der Nacht und dem Winde, wie sich nicht minder aus diesem ihrem Wesen zugleich ihre ständige Verbindung mit den Wolken und Wassern des Himmels erklärt — eine Vorliebe die später wieder auf die irdischen Wohnplätze übertragen wird. Und eben daher ist es wieder zu erklären dass sie gern zu dem Dunkelgotte in Beziehung treten, wie sie nicht minder später den ausgebildeteren Culten der Mondgöttin sich anschliessen[1]).

In Pierien ist einst der Cult der Musen und des Zeus Mittelpunkt alles Glaubens und Götterdienstes gewesen: vom Preise der Musen zeugen alle Berge und Flüsse des Landes. Dieser Dienst am Olympos ist von einer eminenten Bedeutung für die Culturgeschichte Griechenlands geworden, da er hauptsächlich die Anfänge des epischen Gesangs ausgebildet hat. Vom Olymp brachten thrakische Stämme diesen Musencult nach Boeotien und hier ist es der Heliconische Dienst, in dem Hesiod seine dichterische und Gesangsausbildung erhalten hat. In den Prooimien seiner Werke giebt er dieser seiner Abhängigkeit von seinen Lehrmeisterinnen Ausdruck. Hesiod ist es dann auch der die Musen zuerst in der Neunzahl nennt und damit wieder die Abhängigkeit seiner Vorstellungen von dem speciellen Cultdienste erweist. Denn die Neunzahl ist aus der Praxis des Cults zu erklären, der die 3 Mondschwestern durch Reigengruppen von je 3 tanzenden Priesterinnen darstellen liess, wobei ohne Zweifel die Zahl der Tage des periodischen Monats bezw. der Mondwoche eingewirkt haben wird. Es kann daher

---

[1]) Die Worte Hsd 9ff ἔνθεν ἀπορνύμεναι κεκαλυμμέναι ἠέρι πολλῇ ἐννύχιαι στεῖχον περικαλλέα ὄσσαν ἱεῖσαι ὑμνεῦσαι Δία hat man (M. Aurel im Briefe an Fronto bei diesem 1, 3) auf ein Traumgesicht Hesiods bezogen: im Gegenteil haben wir darin einen Beweis dafür zu sehen dass das Wirken der Musen als ein nächtliches galt; daher auch die Worte περὶ κρήνην ἰοειδέα πόσσ' ἀπαλοῖσιν ὀρχεῦνται etc auf eine nächtliche Feier zu beziehen. Doch sind die Musen durchaus die himmlischen B 484; 491; A 601 f; ϑ 43 ua. Die Musen singen selbst A 604 uo, von ihnen lernen die Sänger H 25, 2; ϑ 63; 481; 488 etc; das ἀμείβεσθαι ὀπὶ καλῇ ω 60; H 2, 11; 27, 15 entweder dem Cultgesange entlehnt oder ein alter Zug, der dem Wechselerscheinen der Mondschwestern Rechnung trägt. Die Glosse Hes Θούριδες Νύμφαι (Roediger Musen Leipzig 1875. 257 ff) Μοῦσαι ergiebt nicht die Identität von Nymphen und Musen, sondern die enge Verbindung der Wolkenjungfrauen mit den Mondgöttinnen, wie auch P 9, 34, 4; Str 471 etc Musen und Nymphen zusammen erscheinen (ϑοῦρος Hom). Verbindung mit Wasser in Delphi PlutPyth 17: Simon 44. 45; in Korinth Eumel 17; Ἀγανίππη πηγή P 9, 29, 5; Ἱππουκρήνη P 9, 31, 3; Hsd 5 ff; Dirke PdJ 6, 74; P 2, 31, 3 etc. Gemeinsam mit Hermes P 1, 30, 2; Pan Theocr 1, 6 Sch; Athene P 2, 3, 1; 3, 17, 5 etc.

nicht auffallen wenn wir zwischen älteren drei und jüngeren neun Musen unterschieden sehen. Und während der ältere Cult nur den Preis der Götter, in erster Linie der Musen selbst und des Zeus gepflegt hatte, werden nun in künstlicher Spezialisirung alle einzelnen Gattungen der Dichtkunst auf diese 9 Musenschwestern verteilt, deren jede fortan einen besonderen Zweig der Poesie vertritt[1]).

Diese spätere Entwicklung der Musen hat also nichts oder wenig mit dem ursprünglichen Wesen derselben zu thun. Der Helikonische Dienst war eben im Laufe der Zeit zu einer Schule geworden, die als solche Anstalten treffen musste um die dichterischen Erzeugnisse durch welche die Gottheit gefeiert wurde bei sich zu pflegen und weiter zu bilden und ihre Kunst zugleich den jüngeren Geschlechtern immer von neuem einzuüben. So ist im Dienste der Musen am Helicon wie wohl auch schon am Olymp eine Musenschule entstanden, der die Aufgabe zufiel die Überlieferung in Gesang und Tanz, in Poesie wie in cultlichem Ritual zu pflegen und fortzubilden. Und hieraus haben sich wieder musische Agone entwickelt, die einmal der Verherrlichung der Musengottheiten selbst dienten, sodann aber auch die Ehre der Priesterschaft und ihres Heiligtums zu verbreiten bestimmt waren[2]).

[1]) Πιερίδες HsdSc 206; Πιμπληίδες SchAp 1, 25 nach dem Quell Πίμπλεια Hes Πίπλειαι; Λειβηθρίδες ServE 7, 21 nach Quell Λείβηθρον Hes; Οἰαγρίδες nach d. Fluss Οἴαγρος Mosch 3, 17; Ὀλυμπιάδες B 491. Der Mittelpunkt des Cults Δῖον, also Zeuscult. Der von Archelaus wiederhergestellte ἀγών (Dio Chr 2, 2 ἀρχαῖος) galt Διὶ κ. Μούσαις Dd 17, 16; Arr 1, 11; Vollmondfeiern PdO 3, 19; Sappho 53; EurT 1072 ff. Über den Dienst am Helicon P 9, 28—31: Ἑλικωνιάδες Hsd E 658; Hesiods Name eng damit verbunden Hsd 1 ff; P 9, 31, 3; ein Verein τῶν συνθυτάων τῶν Μουσάων τῶν Εἰσιοδείων Cs 1785; 1790; Bull 14, 549; 19, 311 ff. Hom Μοῦσα A 1, 1; α 1, 1; H 4, 1; Μοῦσαι B 484; ω 60 (Neunzahl spät); H 2, 11. Hsd 75 ff; 915 ff; ω 60 Neunzahl, aber noch mit ungeschiedenen Aufgaben, nur als κάλλιστος χορός PdN 5, 23; P 5, 18, 4 χαρίεις χορός an der Kypseloslade; P 9, 29, 3. So auch ϑ 258 9 αἰσυμνῆται κριτοί die wir uns als Vortänzer im χορός zu denken haben; vgl. H 2, 16 f. Mimn 13; Alcm 119; Aristarch SchPdN 3, 16; Musaeus 10 FEG 1, 226 die ältern 3 Musen, vgl. PlatSymp 9, 14, 3; Varro b. ServE 7, 21; P 9, 29, 1: 3 in Sekyon; PlatSymp 9, 14, 7; in Askra P 9, 29, 2 f; in Delphi Plut aO 4; in Korinth Eumel 17; Trozen P 2, 31, 3; in Sparta P 3, 17, 5 etc; andere Zahlen beruhen auf Spielerei.

[2]) Die Namen der 9 Musen finden sich Hsd 75 ff; die Verse sind mit Lehrs pop. Aufs² 426 als ungeschickte Erweiterung auszuscheiden. Weder Hom noch Hsd (ausser 75 ff) hat einen Namen; PdN 3, 84 hat Κλεώ u. zwar als die Muse (vgl. Stesich 35); J 2, 7 Terpsichore (für die auf der Françoisvase Stesichore: vgl. Pd 199; SophOC 691 f. H 27, 15 ua) gleichfalls als die Muse: die einzelnen Musen haben hier offenbar noch keine Sonderstellungen sondern nur verschiedene Cultnamen. Alcm 45 hat Kalliope (vgl. ὀπὶ καλῇ A 604) gleichfalls als die Muse schlechthin; derselbe Name Stesich 45; H 31, 2: sie wird Hsd 75 als προφερεστάτη ἁπασέων bezeichnet wie sie auf der Françoisvase Monum IV, 54—57 allein durch

So eigentümlich also auch der Entwicklungsgang der Musen gewesen ist, an dem ursprünglichen Wesen derselben können wir nicht zweifeln. Auch hier ist es der Begriff der Zeit aus dem heraus die Musen die geworden sind als die wir sie später kennen. Als die Zeitträgerinnen schlechthin werden die Mondjungfrauen die Schöpferinnen und Gestalterinnen des gesamten Festkyklos, der in seiner älteren Hesiodischen Gestalt noch durchaus der Monatskyklos ist. Die Mondgöttin zeigt in ihren verschiedenen Erscheinungsformen den Menschen die wichtigen und bedeutsamen Tage an, an denen der Preis der Götter geboten ist. So wird die Mondgöttin, wird der Mondschwesternverband selbst zum Cultträger, zum Ministranten der Gottheit. Und wie die Mondjungfrauen zugleich im Besitz der himmlischen Musik sind, so werden sie nun zu Priesterinnen der Gottheit schlechthin, die nicht nur die rechte Zeit wissen, in welcher der Gottheit zu dienen ist, sondern die auch des rechten Gesangs mächtig sind, mit denen die Gottheit zu preisen und zu verherrlichen ist.

So sehen wir wie Graeen und Gorgonen, Moiren und Erinyen, Tychen und Horen, Chariten und Musen aus einem und demselben Kerne gemeinsam erwachsen. Wir haben in ihnen die verschiedenen Auffassungen eines Begriffs zu erkennen, den der Mensch in den wechselnden Beziehungen auf sein äusseres und inneres Leben, auf Natur und Menschenloos sich klar zu machen, seinem Verstande wie seinem Gefühle nahe zu bringen suchte. Der Begriff der Zeit fiel dieser frühen Periode, die noch keine leeren Abstractionen kannte, zusammen mit der significantesten Zeitform, derjenigen Naturerscheinung welche in sich selbst die Zeit trug, die Zeit brachte, wie sie die Zeit war, dem Monde. Denn mag die Zeit in ihrer äusseren sichtbaren Erscheinung als Mond das Schicksal und die Strafe bringen; mag sie in dem Umkreise der Jahreszeiten Leben und Gedeihen wie nicht minder Vernichtung der Vegetation mit sich führen; mag sie endlich in der regelmässigen Wiederkehr ihrer Phasen die grosse Mahnerin sein die den Menschen an das zur rechten Zeit zu thuende erinnert: immer bleibt sie in ihrer Monderscheinung die wunderbare und unbegreifliche

---

Syrinx ausgezeichnet ist, während alle übrigen ohne Attribute sind. Völlig ausgebildet erscheint das System der 9 Namen Plato Phaedr 41; Corn 12. Thalia als Nymphe Hsd 245; als Charis 909; Erato Hsd 247; Urania 350; Alcm 59 etc. Wir haben die 9 Namen und andere neben ihnen (vgl Tz zu Hsd aO; Bie aO) als einzelne Cultnamen zu fassen, die ohne Unterschied für die Muse bezw. Musen neben einander hergingen und die erst später fixiert worden sind. Die auf die musischen Agone bez. Inschriften siehe Cs 1735 ff; die Spezialschriften des Amphion περὶ τοῦ ἐν Ἑλικῶνι μουσείου und des Nikokrates περὶ τοῦ ἐν Ἑλικῶνι ἀγῶνος sind verloren.

göttliche Macht die in der unwandelbaren Sicherheit ihrer Maasse und Zeiten als heilige unantastbare Ordnung dem Menschen sich offenbart.

Und auch darin zeigt sich der innere Zusammenhang wie der gleiche Ursprung aller dieser Dreischwesternvereine dass sie eine und dieselbe Mutter, die Nacht, haben. Denn wenn Erinyen und Moiren als Töchter der Nyx, Moiren und Horen als Töchter der Themis bezeichnet werden, so werden damit Erinyen Moiren und Horen offenbar als gleichen Wesens characterisirt und wir werden nicht irren in der Themis selbst nur einen Cultnamen der Nyx zu sehen. Die Nacht als die Urform der Zeit und die Monde als die entwickeltere Erscheinungsform der Zeit werden hier in innere Wechselbeziehung gebracht. Denn neben der mehr äusserlichen Auffassung, nach welcher Nacht und Mond in natürliche Wechselbeziehung gebracht werden, haben wir sowohl in der Verbindung der beiden göttlichen Mächte von Nacht und Mond wie in der vertieften Ausbildung aller der vorstehend betrachteten Schwesternvereine die Anfänge einer philosophischen Speculation zu erkennen, welche sich an das Zeitwesen von Nacht und Mond knüpft und welche das Wechselverhältniss der Zeitformen von Nacht und Mond einerseits unter einander, anderseits ihre innere Beziehung zum Naturleben, zum Schicksal, zu Recht und Sittlichkeit zu begreifen und zum Ausdruck zu bringen beflissen ist. Und wie Themis nur eine Epiklesis der Nacht selbst ist, als der Urform der Zeitordnung welche letztere wir den Grund aller Ordnung und Gesetzmässigkeit nennen dürfen, so haben wir auch in der Eurynome der Mutter der Chariten und in der Mnemosyne der Mutter der Musen wieder nur Cultnamen der Mutter Nacht zu erkennen. Bezeichnet jener Name die Göttin als die weitherrschende, da sie in ihrem Erscheinen die gesamte Welt mit ihren dunklen Schleiern bedeckt, so drückt der letztere Name mehr das Zeitwesen selbst aus: es ist die heilige Stille, die wunderbare Macht welche das tiefe, das göttliche Schweigen der Nacht auf das Gemüth des Menschen ausübt, die in dem Namen und dem Wesen der Mnemosyne einen characteristischen Ausdruck erhält[1]).

Die Dreiheit, wie wir sie als bestimmend für das Leben der Mondgöttin kennen gelernt haben, ist nun von eminenter Bedeutung für ihre Mythologie geworden. In unendlichen Variationen durchzieht sie den gesamten Mythencomplex: Cult und Sage sind gleicherweise von ihr erfüllt. Als die Mondgöttin selbst zur Einheit erwachsen war,

[1]) Auf die Nachtgöttinnen wird im Zusammenhang Kap. 9 zurückzukommen sein; daher sei hier nur auf Hsd 901 ff verwiesen, wo Themis Mutter der Horen u. Moiren, AeschE 321 wo Νύξ Mutter der Moiren u. Erinyen. Eurynome Hsd 907. Mnemosyne 915: die τροφὸς τῶν Μουσῶν P 9, 29, 5 Εὐφήμη ist keine andere als Mnemosyne selbst, daher auch Ὕπνος eng mit den Musen verbunden P 2, 31, 3, wozu vgl. Phocylid 8 νυκτὸς βουλεύειν, νυκτὸς δὲ τοι ὀξυτέρη φρὴν ἀνδράσιν ua.

da sind die Dreischwesternverbände als die älteren Entwicklungsphasen der Gottheit ihrem Culte wie ihren Mythen eingefügt und untergeordnet: sie erscheinen nun als die Dienerinnen, die Priesterinnen, die Helferinnen der Göttin. In solchem Verhältniss stehen die Aglauriden zur Athene, die Proetiden zur Artemis, die Eileithyien zur Hera: aber auch die Minyaden, Hyaden und Hyakinthiden, die Erechthiden uud Andere sind desselben Wesens. Eine selbständigere Bedeutung haben sich zunächst die Thrieen erhalten, die in ihrer Verbindung mit dem althellenischen Nacht- und Dunkelgotte Hermes, in ihrer Beziehung zur Mantik wie in der ganzen Characteristik ihres Wesens und ihrer Erscheinungsform hochinteressant sind und sich als einen sehr altertümlichen Cultverband der Mondschwestern erweisen[1]. Und ferner gehören auch die Sirenen hierher, die wir als eine unentwickeltere Form der Musen bezeichnen dürfen. Denn immer muss man bei diesen Schwesterverbänden festhalten, dass die wechselnde Monderscheinung selbst nur den Ausgangspunkt für die Auffassung der zwei- oder dreigeeinten Schwesterngruppe gebildet hat, während Wolke und Wind und Wasser des Himmels die specielle Characterisirung der Persönlichkeiten hinzugefügt haben. So werden denn auch die Sirenen durch ihren Gesang, durch ihr Wohnen im Westen, durch ihre Flügel und sonst in engste Beziehung zum Sturmwinde und zu den mit demselben verbundenen Wolken gebracht. Und während an den Sirenen zwar das verderbliche und vernichtende der Sturmwindmusik aber daneben doch auch das schauerlich schöne derselben zum Ausdruck gelangt, tritt in den Harpyien nur die vernichtende Seite des Sturmwinds hervor. Wozu noch kommt dass in den durch den Sturm dahingerissenen Wolkenzügen der antike Glaube die Seelen der Gestorbenen erkennt, weshalb die Harpyien selbst zu den dahinraffenden Todesmächten werden und so in gewissen Beziehungen den Moiren zur Seite treten[2].

---

1) Hauptstelle über sie H 3, 550f Θριαί—κασίγνηται παρθένοι ὠκείῃσιν ἀγαλλόμεναι πτερύγεσσι τρεῖς enge Verbindung mit dem alten Sonnengotte wie namentlich mit dem Nachtgotte Hermes. Die Worte κατὰ κρατὸς πεπλαγμέναι ἄλφιτα λευκά characterisiren sie als γραῖαι; sie heissen μαντείης διδάσκαλοι. Die Worte 559ff beziehen sich auf die Verbindung des Monds mit der als Honig aufgefassten himmlischen Feuchtigkeit; es liegt hier eine hochaltertümliche Auffassung vor welche die Mondgöttin durch den Genuss des Wolkenhonigs trunken werden lässt. Vgl. noch Archiloch 168; Pherec 2a (FHG IV, 637); Philoch 196; Et; Callim 2, 45; PLG 3, 689; Lobeck Agl. 814—817.

2) Über die Sirenen Schrader Berl. 1868; Stephani Cr 1866, 9—66; WelckerD Leipzig 1895; Unger Ph 46, 770ff; μ 38ff, 158ff; Mantik μ 189; ihr wunderbarer Gesang oft; Schμ 168 nach Hesiod τοὺς ἀνέμους θέλγειν; in Koronea βωμὸς ἀνέμων neben Ἥρας ἄγαλμα mit Sirenen auf der Hand P 9, 34, 3; ihre Insel (Hsd f 197 Ἀνθεμόεσσα) nur ein anderer Ausdruck des mythischen Westlandes. Hom 2, später 3 Eustμ; Apd 1, 135; Ap 4, 891ff; TzL 712ff. Als Töchter des Acheloos Apd 1, 18;

In der Schöpfung dieser Mondschwesterngruppen hat der Mensch den Versuch gemacht sich die Erscheinung dieses Himmelskörpers verständlich zu machen. Das wunderbare Wesen wie den innern Zusammenhang der drei Erscheinungsformen hat er wie den Reigen dreier eng verbundenen Schwestern gefasst, welche die eine die andere abwechselnd am Himmel ihre Bahn ziehen. In der Hekate haben wir nun diejenige Entwicklungsform noch vor uns, durch welche hindurch die ältere Auffassung des Monds als des Dreischwesternvereins zur Einheit der Mondgöttin fortgeschritten ist. Aber wir sehen zugleich wie selbst diese Entwicklung sich nicht in einem Schritte sondern nur stückweise vollzogen hat. Denn ursprünglich nur als Dreigestalt aufgefasst wird Hekate die Mondgöttin zur dreiköpfigen, verwandelt sich dann zum Haupte mit 3 Gesichtern, um schliesslich die eine vollkommene Artemis zu werden die der alten Dreiteilung nur in ihren Dienerinnen, ihrem Culte, wie in Einzelbeziehungen Rechnung trägt. Die Bildung der Hecate ist ein interessanter Beleg dafür in welcher Schritt für Schritt erfolgenden Entwicklung der griechische Götterglauben sich aufwärts gerungen hat. Und auch Hekate verleugnet nicht die Beziehung zur Zeit, welche Beziehung wir als das eigentlich characteristische, als den Ausgangspunkt für die Entwicklung aller Mondgöttinnen zur Dreiheit, zur Dreieinheit kennen gelernt haben[1].

---

oder Phorkys Soph 407f gehören sie dem Westen bezw. der Unterwelt an (θροοῦντα τοὺς ʽΑιδου νόμους) daher auch mit dem Persephonemythus verbunden Ap 4, 896f; Eust; EurHel 167ff (πτεροφόροι Χθονὸς κόραι; f 903; Ap 4, 899f ἄλλο μὲν οἰωνοῖσιν, ἄλλο δὲ παρθενικαῖς ἐναλίγκιαι) daher oft mit Tod und Grab verbunden P 1, 21, 1; AP 7, 491. 710; OMüller Hdb. D 393, 4. Wenn sie in hellenistischer Zeit (Crusius; Ph 50, 93ff) ganz als Spukgestalten erscheinen, so hat das mit ihrer ursprünglichen Auffassung nichts zu thun: für diese ist ihr Aufenthalt im W., ihre Zusammengehörigkeit in 2 (μ 167) oder 3 Gestalten, ihre Beziehung zur Windmusik (die dem Wachenden, nicht dem Schlafenden gilt) ua entscheidend. Hierher gehören auch die Harpyien (RohdeRhM 50, 1ff) in besonderer Beziehung zum Sturmwinde τ 518, vgl υ 77 (Herm 27, 487ff).

[1]) Petersen Östr Mitt. 4, 140—174; 5, 1—84. Über Wesen der Hecate Plut def. or. 13; Js 44; EusPr. ev. 3, 16, 2; dasselbe geht aus ihren Festen am Neumond Porph abst. 2, 16; Apd b. Ath 7, 126 und am Vollmond Plut gl. Ath 7, aus den mondförmigen Kuchen Ath 14, 53; den Fackeln, Schlangen, Giessgefässen oder Schalen, ihrer Beziehung zur Geburt, zur Unterwelt, zu den Dunkelgöttern Pan ua hervor; Sturmpeitsche Mitt 21, 280; enge Beziehung zu den Erinyen. Selene, Artemis, Hekate nur verschiedene Namen, wenn auch die Zusammenbringung SchEurM 397 künstlich; vgl. SchTheocr 2, 12. 34. 36. Neben der eingestaltigen Hekate der griech. Kunst die 3gestaltige, daher Artemid 2, 37 μόνο- und τριπρόσωπος; Myron P 2, 30, 2 ἓν πρόσωπον κ. τὸ λοιπὸν σῶμα, Alkamenes ἀγάλματα τρία προσεχόμενα ἀλλήλαις: die 3köpfigen Hecatebilder schon während des Archidamischen Kriegs ganz allgemein AristV 804; Ath 7, 126. Daher die Dreiheit der Hekate als eine alte anzusehen ist: die künstlerischen Schöpfungen

Der Mondmonat, die Periode vom ersten Erscheinen des einen bis zu dem des andern Monds, ist für lange, unübersehbare Zeiten der bestimmende Kyklus geblieben, der allein das Leben des Menschen beherrscht hat, wie er zugleich dem gesamten Leben der himmlischen Mächte zu Grunde gelegt ist. Denn wenn auch daneben im Allgemeinen die Wahrheit sich aufgedrängt hat, dass der Sonnenlauf einen grösseren Zeitraum umschreibt, so hat es doch unendlicher Erfahrung bedurft, ehe diese von der Sonne umspannte Zeitdauer als ein genau abgemessener Kyklos erfasst wurde. So blieb die Mondgöttin als diejenige, deren sichere stets gleichbleibende Zeitdauer man zu übersehen vermochte bestimmend und massgebend auch für die andern Götter. Und so hat man versucht den Sonnengott insofern der Mondgöttin unterzuordnen, als man auch für jenen mit jedem neu beginnenden Monde eine neue Lebensphase beginnen liess. Das ersehen wir namentlich aus Hesiods Kalender welcher lehrt dass der Monat noch zu seiner Zeit die Zeit schlechthin war, da seine einzelnen Tage ohne jede Rücksicht auf die wechselnden Jahreszeiten nur aus sich selbst heraus charaterisirt werden[1]). Und wie die Mondgöttin als ein Drei-Schwesternverband aufgefasst worden ist, so hat man ihm auch in den Sonnen- und Dunkelgöttern Drei-Brüdervereine nachgebildet. Wenigstens nehmen die Hesiodischen Kyklopen und Hekatoncheiren eine so eigentümliche Stellung ein, dass sie schwerlich anders denn als von kykli-

eines Myron und Alkamenes P 2, 30, 2 nur verschiedene Versuche der im Glauben feststehenden Dreiheit künstlerisch Ausdruck zu geben. Häufig sind Darstelluugen auf denen die 3gestaltigen Hekatebilder wieder von 3 Jungfrauen umtanzt werden. Hecate τρίμορφος Ath aO; τρικάρηνος MinFel Oct. 22 (trinis capitibus); Lyc. 1186; bekannt die der pergamenischen Gigantomachie mit einem Leibe, 3 Köpfen, 6 Armen Ergebn. d. Ausgr. v. Pergam. 57; τριπρόςωπος Corn 34; die Darstellungen heben oft die mittlere Gestalt als die wichtigste hervor. Hecate als Mond- und Zeitgöttin Conze Heroen- u. Göttergest. 33; Zusammenhang mit Art. Καλχαία die gleichfalls speziell Zeitgöttin Petersen 5, 21ff.

[1]) Hesiods Rechnung E 765ff. So ist Apoll wie Helios die νουμηνία geweiht Philoch 178. 181 und es ist höchst bedeutsam dass das einzige bei Homer vorkommende allgemeine Fest eine dem Apoll gefeierte νουμηνία ist ξ 160ff; τ 306f; υ 156; 276; φ 258; 266ff. Ich kann deshalb in dem λυκάβας mit Stengel Herm 18, 305 nur den Mond, Monat erkennen wie er später Bezeichnung des Jahrs war: die λύκη (lux) deren Gang die Zeiteinheit bildete war eben früher der Mond, später die Sonne. Wahrscheinlich am 1. jedes Monats allen Göttern Opfer gebracht Theop 283; vgl. Dem 25, 99; Porph abst 2, 16; Plut aes al. 2; QR 25. Wenn neben dem 1. später der 7. Monatstag dem Apoll galt so beruht das auf semitischem Einflusse Hsd E 772f; Her 6, 57. Ist der 20. dem Apoll heilig Ca 2, 609 (OMüller Nouv. ann. de l'inst. 1, 335ff) so schliesst sich auch das der Monatsteilung (3. Dekade) an; Feier am Vollmond Plut Dio 23. Ähnlich waren auch den andern Göttern je einzelne Tage jedes Monats geweiht.

scher Bedeutung verstanden werden dürften. Und ähnlichen Wesens scheinen auch die Tritopatoren zu sein: während die Hekatoncheiren in spezielle Beziehung zum Wolkendunkel treten, nehmen die Tritopatoren dieselbe zu den Winden an; wie sich aber ihre Dreieinheit durchaus nicht aus diesen besonderen Beziehungen erklären lässt, so wird es eben die tiefere Auffassung derselben als der Zeitmächte gewesen sein welche ihre Dreiheit schuf. Wie überall so ist auch hier der Glaube bestrebt gewesen die verschiedenen Götter in Wechselbeziehung zu einander zu bringen; und zeigt die ganze Evolution und der gesamte Mythenkreis der Mondgöttinnen wie ausschliesslich hier der kyklische Gesichtspunkt, das Zeitmoment ihre Auffassung beherrscht hat, so kann es nicht wunder nehmen nun auch Versuchen zu begegnen die andern göttlichen Mächte in eben dieselbe Auffassung mit hereinzuziehen. Aber über Versuche ist hier die Mythenschöpfung nicht hinausgekommen, da das Wesen speziell des Sonnengotts einer solchen Auffassung zu wenig entgegen kam[1]).

So bedeutsam nun aber auch der Mond und der durch ihn gesetzte Monat in das Leben der Erde wie des Himmels eingegriffen hat, seine ausschliessliche Herrschaft hat doch keinen Bestand haben können. Die Erfahrung dass das gesamte kosmische Leben unter der Herrschaft der Sonne, des Sonnengottes steht, dass dieser es ist der weit über die Ordnung des Monds hinaus der Welt die Ordnung seiner Zeit aufzwängt, hat auf die Länge der menschlichen Erfahrung nicht verborgen

---

[1]) Kyklopen Roscher ML 2, 1676ff; MMayer Giganten 104ff; 120ff. Hsd 139ff γείνατο (Gaea mit Uranus) Κύκλωπας Βρόντην τε Στερόπην τε καὶ Ἄργην ὀμβριμόθυμον οἳ Ζηνὶ βροντήν τ' ἔδοσαν τεῦξάν τε κέραυνον. Ist auch dieser letzte Vers spät aus ihren Einzelnamen gemacht und hinzugefügt, so ergeben doch eben die letzteren die Beziehung auf das Gewitter, die ihrem alten Wesen entspricht, während die Charakteristik μοῦνος ὀφθαλμὸς μέσσῳ ἐνέκειτο μετώπῳ sie als Sonnenriesen characterisirt. Ebenso lassen Hsd 147ff τρεῖς παῖδες μεγάλοι κ. ὄμβριμοι Κόττος τε Βριάρεώς τε Γύης θ'ὑπερήφανα τέκνα mit 100 Händen und 50 Köpfen nur die Beziehnng auf die Wolkenbildung zu, während sie ihrer Dreizahl nach eine allgemeinere Bedeutung als Dunkelgötter haben. Vgl. SchHsd 148. Über die verwandten Bildungen des Kerberos, Gergoneus etc oben. Über Triton Brückner Mitt 14, 69ff; T. II. Über die Τριτοπάτορες Suid; Orph f 240; Schx 2; von Kleidemos 19 mit den Hekatoncheiren identifizirt; Demon 2 als Windgötter erklärt, Orph aO θυρωροὺς κ. φύλακας τῶν ἀνέμων, mit 3 Einzelnamen; Cult in Athen Ca 2, 1062; Phanoden 4: πάντων πρώτους Philoch 2. 3. Das τριτο- wird ursprünglich in Beziehung zur Dreiheit der Gestalten gestanden haben So gewiss die Auffassung der Winde nach ihrer lokalen Herkunft in der Dreizahl unmöglich, so sicher liegt hier dieser Auffassung eine kyklische Beziehung zu Grunde. Eine Nebenform der Hekatoncheiren scheinen die Cheiro- oder Encheirogastores zu sein MMayer Giganten 125ff (Tümpel Ph 56, 340) obgleich Str 572 mit den Kyklopen identifizirt.

bleiben können. Und so tritt denn sehr allmälig aber immer entschiedener der Sonnengott in den Mittelpunkt der Zeitrechnung und die Mondgöttin muss sich fortan als die geringere und als die dem kleineren Zeitkreise vorstehende dem höheren Sonnengotte und seinem vollkommneren Kyklos unterordnen.

Die Überzeugung dass das durch den scheinbaren Lauf der Sonne geschaffene Jahr eine feste stets gleich bleibende Zeiteinheit schafft, ist natürlich, wie bemerkt, erst sehr allmälig gekommen. Ursprünglich hat man Sommer und Winter unterschieden und diese beiden Jahreszeiten haben sich wie eine höhere Potenz von Tag und Nacht der Vorstellung des Menschen wie speziell seinem mythologischen Denken eingeprägt. Alle Sonnengötter tragen dieser Grunderfahrung, dass das himmlische Licht in einem steten Auf- und Abwärtssteigen sich bewegt Rechnung: wird der höchste Stand der Sonne im Sommer als Sieg des Gotts, so wird sein niedrigster Stand im Winter als Ersterben gefasst; und danach hat man auch das Leben des Dunkelgotts als ein Erstarken und ein Schwachwerden gedeutet[1]). Immer wogt der Kampf zwischen Licht und Dunkel auf und ab und was einst jeder einzelne Zeitraum von Tag und Nacht dem Menschen wie den Göttern gebracht hat, findet nun in der durch Winter und Sommer begrenzten Spanne statt. Es sind also — das muss bestimmt hervorgehoben werden — nicht neue Götter welche die fortgeschrittene Kenntniss des Wechsels von Sommer und Winter schafft: es sind und bleiben die alten Götter, die aber dem höheren Wissen des Menschen entsprechend auch ihrerseits wachsen und sich entwickeln. Und auch in den neuen Formen bleiben die alten Anschauungen wesentlich erhalten, indem Ausgangspunkt und Ziel ihrer Wanderung, Aufgang Niedergang und Höhenpunkt ihres Wirkens, Segen und Verderben ihrer Herrschaft, aber zugleich auch Feindschaft und Ausgleich der beiden Gegner Kern und Mittelpunkt aller Mythenbildung bleiben.

Mit der gewonnenen Erfahrung dass der Sonnengott auch seinerseits eine sichere unfehlbare Zeitordnung einhält; dass er also ebenso

---

[1]) Ideler 1, 241f. „Als Merkmale dieser beiden Hauptabschnitte diente den Griechen der Frühauf- und Untergang der Plejaden.“ Vgl. Hsd E 383f. Πληιάδων Ἀτλαγενέων ἐπιτελλομένάων ἄρχεσθ᾽ ἀμήτου, ἀρότοιο δὲ δυσομενάων. Für den Landmann characterisirt sich Sommer und Winter als die Zeit des ἄμητος und des ἄροτος. Für die indog. Zeit vgl. Schrader [2] 435ff. Speculativ Theop 293 so ausgedrückt dass aus χειμών (= Kronos) u. θέρος (= Aphrodite) τὸ ἔαρ = Persephone hervorgeht zum Zweck γεννᾶσθαι πάντα. Die Sage von der Umkehrung des Sonnenwagens EurO 1001ff; JT 816 wird die kritische Epoche der ἡλίου τροπαί zum Ausdruck bringen, wie die enge Verbindung des Phaethonbrands mit der Deukalionfluth Hyg 152 den innern Zusammenhang der Sommergluth mit der Winterüberschwemmung ausdrückt.

wie die Mondgöttin der Träger der Ordnung, der Gesetzmässigkeit, ist hat sich nun das Verhältniss von Sonne und Mond völlig verschieben müssen. Denn nun wird der Sonnengott der grössere, gewaltigere, da die in seinem Jahreslaufe beschlossene Zeitordnung eine viel höhere ist als die der Mondgöttin. Das von dem Sonnengott getragene Zeitgesetz wird thatsächlich zur Weltordnung, da das Leben der Erde das genaue Abbild des himmlischen Jahreslebens ist, welches in dem siegreichen Übergewichte des Lichts, der Sonne für die Erde gleichfalls die fröhliche Zeit des Werdens und Wachsens bringt, während es in dem Schwachwerden und Ersterben des Sonnenlichts auch für die Erde die Zeit der Trauer und des Vergehens und Verderbens schafft. Fortan muss sich die Mondgöttin als die Trägerin des kleineren Kyklos dem Sonnengott als dem Vertreter des höheren, des eigentlich entscheidenden Zeitkreises unterordnen: der Sonnengott wird der Führer, der Leiter der Mondschwestern, die in immer neuen Erscheinungsformen den Gang des Sonnengotts begleiten, in die grosse umfassende Laufbahn des letzteren die eigenen kleineren Kreise einfügen und einordnen[1]).

Und wie auch hier wieder der Mensch bestrebt gewesen ist das Leben seiner Götter in ein Wechselverhältniss zu setzen, das des einen wie des andern von gleichen Normen beherrschen zu lassen, so hat er auch das Leben der Mondgöttin fortan in die Periode eines Jahresringes eingeschlossen. Und so schwierig, ja unmöglich diese Auffassung des Monds als eines Jahresgestirns, seines Lebens als eines Jahreslebens auf den ersten Blick zu sein scheint, die Beweise dass sich diese veränderte Auffassung der Mondgöttin vollzogen, dass sie zur Jahresgöttin geworden ist sind zwingend: die Nothwendigkeit alle Götter in ein Wechselverhältniss zu bringen, ihr Leben zu einem gemeinsamen, ihr Wirken zu einem sich gegenseitig ergänzenden zu gestalten hat dem Glauben genügt dieses Wechselverhältniss zwischen Sonnengott und Mondgöttin, wie es ja auch thatsächlich vorhanden ist, herauszufinden

---

[1]) Dieses Prinzip findet seinen Ausdruck Geminus Isag 6; poetisch Eur 854; Hermipp 4 (FCA p 225f); Sappho 130 etc. Was hier aber dem Abstractum ἐνιαυτός beigelegt wird gilt mythologisch dem ἥλιος. Daher Eratosthenes Dox 318 den χρόνος als τὴν τοῦ ἡλίου πορείαν bezeichnet. Vgl. AristZγ 4, 2. 10; Μφ 13, 6; Dd 1, 26; Poll. 1, 54ff; SchTheocr 7, 1. 45. PlutIs 41 die ausdörrende Kraft der Sonne und die Feuchtigkeit bringende des Monds sich ausgleichend und ergänzend. Aristoteles führt es wiederholt aus wie γένεσις und φθορά dh οἱ βίοι der Erde abhängig sind von den χρόνοι des Himmels: die letzteren sind das Prius, die ersteren das Posterius; die χρόνοι aber werden durch die περίοδος, die κίνησις des ἥλιος (und der σελήνη) geschaffen π. γεν. 2, 10; Φ 4, 13 ua. Und so künstlich und verschlungen auch die Laufbahn von Sonne und Mond und in ihrem letzten Grunde dem Menschen verborgen, sie wird streng eingehalten und schafft dadurch die Weltordnung Plato leg 7, 22.

und im Mythus zu gestalten. Es spielt sich also das Gesamtleben der Mondgöttin nun gleichfalls in dem Verlaufe eines Jahres ab: die 12 Mondringe die sich in den grossen Jahresring schlingen, werden zu den niederen Ordnungen die sich der höheren Ordnung einfügen. Der Sonnengott wird fortan der grosse Führer der den Reigen der Mondhuldinnen anführt, ihnen voraufschreitet und sie leitet, während die letzteren sich ihm anschliessen und fügen, ihm folgen und gehorchen[1]).

Diese beiden Vorstellungen, deren ältere in möglichst genauer Berechnung der monatlichen Zeiteinheit das Leben der Götter nach ihr bestimmte, deren jüngere an die ältere Erfahrung von Sommer und Winter anknüpfend die Götter als Jahresgötter, als gebunden durch die Periode eines kyklischen Sonnenumlaufs fasste, haben sich keineswegs unvermittelt an einander geschlossen und abgelöst: sie sind im Gegenteil lange, sich gegenseitig ergänzend und modifizirend, sich in einander und über einander schiebend, neben einander hergegangen. Und auch als die höhere Zeiteinheit allmälig das Übergewicht erlangt hatte, ist die ältere Rechnung in unzähligen und mannigfaltigen Formen innerhalb derselben erhalten geblieben. Wie sich der Mondkyklos, die Einheit der monatlichen Monderscheinung aus 3 zusammengehörigen Schwestern einst zusammengesetzt hat, so baut sich jetzt der Jahreskyklos, der Ring des durch die Sonneneinheit bestimmten Zeitlaufs, aus 12 eng verbundenen Theilen auf, die der Mythus wieder als 12 Einzelpersonen fasst. Hatte man also früher aus Tag und Nacht im Anschluss an die älteste Fingerzählung und zugleich als Unterabteilung des Monats die 10 (bezw. 9) tägige Woche und aus ihr sodann den Mondmonat selbst berechnet; so richtete man nun auf Grund dieser letzteren Stufe das 12monatliche Jahr auf, obgleich auch dieses nicht völlig der wirklichen Jahresdauer entsprach. Ein 13ter Schaltmonat half nach Bedürfniss aus[2]).

---

[1]) Der bestimmteste Beweis dass die Mondgöttin dem Jahreskyklos sich angeschlossen hat ist H 32, 11ff wo es von Selene heisst dass sie den μέγας ὄγμος vollende, wodurch sie τέκμωρ βροτοῖς καὶ σῆμα τέτυκται: der neue ὄγμος begann mit der Frühlingstag u. nachtgleiche. Denselben Fortschritt werden wir bei den Cultmondgöttinnen kennen lernen. Mythologisch drückt sich, wie im Texte angedeutet, das neue Verhältniss des Sonnengotts zu den Mondschwestern darin aus, dass jener der Führer dieser wird, daher Apoll Moiragetes, Musagetes, wie er auch in dasselbe Verhältniss zu Horen, Chariten, Erinyen tritt: vgl. Kap. 11. Aber wie alle diese Verhältnisse sich aus naturalistischen zu ethischen und culturellen entwickeln, so ist auch Apolls Verhältniss zu den Mondschwesterngruppen im Laufe der Zeit in tieferer Auffassung zu einem sittlichen und culturellen geworden.

[2]) Die Bedeutsamkeit der Zwölfzahl zeigt sich in den 12 Titanen Hsd 132 wie in den 12 olympischen Göttern AristAv 95. Hom tritt die Zahl Zwölf I 123; T 244; I 328; Ψ 175; Ω 299—31; Z 248; O 746; λ 25; A 425; ω 781; δ 636; β 353; τ 574; υ 107 bedeutsam hervor. Neleus hat 12 Söhne Λ 692; Niobe 12 Kinder

In diesem Übergange aus dem Mondkreise in den Jahreskreis, den wir alle Mondgöttinnen machen sehen, haben dieselben nun noch eine weitere hochbedeutsame Entwicklung erfahren. Es waren nemlich die drei Phasen, aus denen sich einst das Leben der Monatsgöttin zusammensetzte, zu einem so integrirenden Bestandtheil ihres Wesens geworden, dass sie als unverlierbares Eigentum sich aus der älteren in die jüngere Auffassung fortpflanzte. War demnach die Monderscheinung einst als eine Gruppe von 3 zusammengehörigen Schwestern gedacht; oder wickelte sich das Leben der einheitlich gefassten Mondgöttin nach den 3 natürlichen Phasen der Geburt des Höhepunkts und des Todes einst ab, so setzten sich diese 3 Zeiten fortan in dem grösseren Kyklos fort. Auch das Jahr verlief nun nach den Phasen des Anfangs, des Höhepunkts, des Endes. Neben die Zweiteilung des Jahrs in Sommer und Winter bildete sich also nun eine Dreiteilung des Jahrs aus, die wir als Fortbildung des alten dreigeteilten Monatskyklos aufzufassen haben. Die Mondgöttin in ihrer Entwicklung zur Jahresgöttin gestaltet auch jetzt wie einst ihr Leben nach drei Phasen: sie schafft damit die drei Jahreszeiten welche die Erde wieder als die Ordnung des Himmels empfängt und aufnimmt, um sie in dem Werden und Wachsen, dem Gedeihen und Reifen, dem Abnehmen und Sterben der Pflanzenwelt auch ihrerseits wiederzuspiegeln[1]).

In dieser Vertiefung ihrer Dreiteilung und in der Übertragung der letzteren auf das Jahr haben wir eine geniale Fortbildung zu erkennen, die bestimmt gewesen ist den tiefsten Einfluss auf die Mythologie auszuüben. Es treten damit die Ordnungen der Mondgöttin und des Sonnengotts in die unmittelbarste Wechselbeziehung. Zeichnet der

Ω 603; Ailos 12 Söhne κ 5; dem Poseidon werden 12 Stiere geopfert ν 182; je 12 Heerden von Stieren, Schaafen, Schweinen, Ziegen weiden dem Odyssus ξ 100ff; 12 Könige der Phäaken ϑ 390; in 12 Theile zerlegt Hermes den Stier H 3, 128 etc. Vgl. PdN 4, 28 12 Wagen; O 10, 25 12 Altäre; O 10, 49 12 Götter; P 4, 25 12 Tage; 12mal O 3, 33; 6, 75; 12 Monate N 11, 10; 12 Söhne f 171; 12 βοῦς als Opfer Soph T 760f; πόπανον δωδεκόνφαλον den Göttern Ca 3, 77; oft 12 Söhne Apd 3, 124 etc. Das bekannte Räthsel des Cleobul PLG 3, 201f baut sich auf der Zwölfzahl der Monate auf. In der Zahl 13 (E 386; Pd 135; O 1, 79f etc) ist der Schaltmonat mit berücksichtigt.

[1]) Über die Dreitheilung des griechischen Jahrs allg. Ideler 1, 243ff. Homer kennt ἔαρ τ 519, ϑέρος η 118, χειμών Γ 4. Wohl stellt er einigemale zB λ 192 ϑέρος und ὀπώρα zusammen, aber die letztere ist keineswegs mit unserm Herbst identisch: SchTheocr 11, 36. Auch Hesiod kennt 3 Jahreszeiten E 448ff, wenn er auch durch das μετοπωρινός 415 und durch die spätere Ansetzung der ὀπώρα das ϑέρος weiter auszudehnen scheint. AeschPr 454; AristAv 710ff haben gleichfalls χειμών, ἔαρ und ϑέρος bezw. ὀπώρα. Vgl. Dd 1, 11f; 16. 26; Theop 293; Poll 1, 62. Es lässt sich aber nicht verkennen dass daneben Spuren einer Viertheilung hergehen, wie schon Alcm 76 ϑέρος χεῖμα ὀπώρα und ἔαρ nennt.

Sonnengott in seinem grossen Jahreskreise der Erde das entscheidende Gesetz vor, nach dem sich das Gesamtleben zu richten hat, so zieht die Mondgöttin innerhalb jenes Jahresringes ihre kleineren Kreise die denselben in zwölf Monate wie in drei Jahreszeiten zerlegen, die auch ihrerseits bestimmt sind allem Thun des Menschen wie allem Leben der Erde die bestimmende Ordnung zu weisen. In drei grossen Jahresperioden vollzieht sich fortan alles kosmische Leben, das himmlische und das irdische[1]). Aber wie die Götter selbst sich dieser Ordnung unterwerfen, indem sie das Aufsteigen wie das Niedersteigen ihres Lichts und damit ihrer segensreichen Einwirkung auf die Erde durch die in ihnen selbst ruhende Zeit bestimmen und begrenzen, so zeichnen sie damit ihr eigenes Leben als das gewaltige, mächtige vor, während das irdische nur ein Abbild, ein Produkt jenes ist. Es prägt sich also die Ordnung welche der Himmel durch die Gesetzlichkeit seiner stetig wiederkehrenden Wandlungen setzt und stiftet und die im Wesentlichen eine Ordnung der Zeit ist, zugleich als Lebensordnung der Erde und ihren Geschöpfen auf, deren Jahresleben nur ein Widerschein jenes himmlischen ist. In der festen Ordnung seiner Zeitmaasse und Zahlen, da er das einheitliche Jahr in zwölf Monatsringe wie in drei Jahreszeiten theilt, giebt der Himmel aber zugleich der Menschheit die Weisung, dass es heilige Zahlen giebt nach denen sich das himmlische wie das kosmische Leben scheidet und gestaltet und die daher der Mensch gehalten ist auch in den von ihm geschaffenen Dingen und Verhältnissen nachzuahmen und nachzubilden[2]).

So haben fast alle Zahlen von Eins bis Zwölf eine gewisse tiefere und symbolische Bedeutung erhalten. Sind Drei und Zwölf die grundlegenden Zahlen und Maasse des himmlischen und des irdischen Lebens, so entsprechen denselben zugleich die Neun bezw. Zehn theils als die

---

[1]) Bekanntlich ist es namentlich die Mondgöttin Persephone, in der am deutlichsten die Beziehung auf die 3 Phasen des Jahreskyklos zum Ausdruck gelangt; aber auch die andern Mondgöttinnen stellen diese Jahresdreitheilung dar. Darüber ist Kap. 10. 11 näher zu handeln.

[2]) Nach Plato (namentlich leg 5, 14) sollen die politischen Theilzahlen den durch die Himmelsbewegung geschaffenen Maassen entsprechen. Die Zwölf ἑπομένη τοῖς μησὶ καὶ τῇ τοῦ παντὸς περιόδῳ. Daher 12 Phylen (12 Hauptgötter); 360 Buleuten; 5040 κλῆροι (Produkt von 1—12 ausser 11); 365 Feste, für jeden Tag ein Gott; 37 ἄρχοντες = 37 Dekaden in abgerundeter Zahl in Platos Staat. Daher die 12zahl der Städtebünde, die 3 od. 4 Phylen, die 360 Gentes etc als Streben zu erklären, die irdischen Verhältnisse zum Abbild der himmlischen zu machen. Der Himmel lehrt den Menschen die Zahlen epinom 4. Daher die Frömmigkeit des Menschen unzertrennlich mit dem Vermögen zusammenhängt die Zeiten Zahlen u. Maasse wie sie an Sonne Mond Sternen Himmel haften kennen zu lernen und zu verstehen. Die Pythagoreer haben ihr ganzes System auf die Zahl gegründet; AristΦ 4, 11 χρόνος ἀριθμός τις.

höhere Potenz der Drei, theils als die Summe der Mondwoche. Aber wie Drei und Neun oder Zehn zusammengehören, so bilden auch Vier und Sieben eine zusammengehörige Einheit: denn überall wo semitische Einflüsse sich geltend gemacht haben ist die Theilung des Monds in 4 siebentägige Wochen an die Stelle des echthellenischen dreigetheilten Monats getreten. Die Vier hat aber auch in dem altgriechischen Glauben selbst ihre Bedeutung gehabt, da die räumliche Scheidung des Horizonts in die vier Weltgegenden eine natürliche und selbstverständliche ist, 4 Mondringe auch der Jahreszeit entsprechen. Die unzähligen Dreischwestern- bezw. Dreibrüdervereine in der griechischen Mythologie und Heroensage finden aus dem Gesagten heraus ihre Erklärung, während da wo 4 Töchter erscheinen semitischer Einfluss indicirt ist. Die räumliche Auffassung dagegen tritt in den 4 Sturmhunden, in den 4 Wolkenrossen und in andern Beziehungen hervor[1]). Es hiesse völlig den Geist des Altertums missverstehen, wenn man diese und andere gleichfalls dem Himmel entnommenen Zahlverhältnisse von minderer Bedeutung als Spielerei betrachten wollte. Denn sie sind dem Menschen einst wirklich die alles göttliche wie irdische Leben beherrschenden Maasse gewesen, denen er heiliges Wesen und göttliche Kraft beigelegt hat. Und als heilige Ordnungen hat sie der Fromme zu respectieren.

So können wir den Entwicklungsgang der Götter bis zu dem Augenblicke verfolgen, wo sie aus den ersten Anfängen ihrer Auffassung als der Tagesgötter in langsamem Werden zu Jahresgöttern sich gestalten. Über diese Stufe ist wohl der Glaube, nicht aber der

---

[1]) Allg. Welcker 1, 51—56; Pott ZfVölkerps. 14, 1—48; 129—174; Gemoll Jbb 127, 250ff; Lüttich PrNaumburg 1891; Wölfflin ArchfLexicogr 9, 333ff (7 u. 9). Eine systematische Sammlung und Erläuterung aller Zahlen der griech. Mythologie würde eine eigene Schrift erfordern. Speculativ ist die Dreiteilung als Anfang Mitte Ende Plato leg. 4, 7; in Bezug auf Zeit als Vergangenheit Gegenwart Zukunft Hsd 38; populär in Beziehung auf die 3 Naturreiche Himmel Erde Wasser O 187ff; 3 Weltreiche Her 4, 42 und sonst erklärt. Vier zB H 3, 194 4 κύνες, oft 4 ἵπποι, 4 Telchinen Bacchyl 69; sehr oft 4 Töchter wie H 5, 108 etc. Die Sieben sehr bedeutsam μ 128ff, daher Apoll selbst ἑβδόμειος Hsd 770f uo; vgl. 7 oder 14 Kinder der Niobe Lasos 2; EurPh 159; Einteilung des Lebens in Phasen von 7 Jahren Solon 27; die 14 ἀλκυωνίδες ἡμέραι Simon 12; das Opfer von 7 Knaben u. Mädchen Bacchyl 17: der 7. Tag Pd 3; die angeblichen 7 Thore Thebens Brandis Hermes 2, 259ff etc. Vgl. RFMeyer ZfEthnol 8, 1ff. Über die Neunzahl als Woche A 53; Z 174; Ω 610. 664. 784; η 253; ι 82; κ 28; μ 447; ξ 314; H 1, 91; 5, 47; sonst B 96; Σ 578; γ 7; ϑ 258; ι 160 etc; 9 Kinder der Niobe Sappho 143; 9 Köpfe der Hydra Alc 118 etc. Vgl. Siecke Liebesgeschichte 47ff; Diels ArchfPhilos 10, 233; Sibyll Bl. 40ff; WeinholdABA 1897; Kaegi Philol. Abh. f. Schweizer-Sidler 50ff. Zehn B 372; 489; 618; Δ 347; I 122; 264; Λ 24; 33; T 247; Ω 232; Ψ 851; 882; δ 129; ω 340; 10 Kinder Mimn 19; Alcm etc; Woche AristN 17 etc. Fünf Π 171; Σ 481; Υ 270; Ψ 833; γ 299; ζ 62; PdP 4, 130; Aesch 385. Sechs K 317; Hsd 133ff etc.

Cult — wenigstens in allen Hauptzügen — hinübergekommen. Aller Cult ist Jahrescult, indem derselbe sich den jährlichen Wiederholungen des Laufs der himmlischen Mächte und den durch sie vorbildlich dem irdischen Leben gezeichneten Entwicklungsphasen anschliesst. Es sind zwar zahlreiche Spuren älteren Glaubens, der das himmlische Leben nach den Mondläufen zu bestimmen suchte, in dem späten Culte erhalten geblieben: verschwindend gering sind die Spuren einer über den Jahreskyklos hinausgehenden Rechnung. Wohl ist der Mensch bestrebt gewesen aus Gründen der Religion wie des praktischen Lebens die durch den Lauf des Monds wie der Sonne geschaffenen Ordnungen immer genauer zu bestimmen und auszugleichen und so höhere Ringe von 2 und 4 und 8 Jahren zu schaffen, die diesen Zwecken besser zu entsprechen schienen: für den Cult haben solche künstliche Schöpfungen nur einen untergeordneten Werth gewinnen können. Überall bleibt das Jahr der Kreis, in den sich der Cult einschliesst; überall spiegelt sich im Culte die Jahresentwicklung der himmlischen Mächte wieder, indem derselbe nachahmend und dramatisch darstellend das Leben der Götter den Andächtigen vorführt[1]). Aber indem die Mythendichtung die verschiedenen Kyklen des göttlichen Lebens, dh die an die Tages-, an die Monats- und an die Jahreserscheinungen der Götter sich knüpfenden Momente unwillkürlich in einander übergehen lässt, hüllt sie die Thaten jener in einen nebelhaften Schleier der das eigentliche Wesen der Dinge verbirgt. In dieser Combination verschiedener Kyklen im Mythus liegt ein Hauptschlüssel zum Verständniss der Mythologie selbst[2]).

---

[1]) Forchhammer Apoll in Delphi 9. Plato leg. 7, 14 spricht es aus dass die ὥραι κ. θυσίαι κ. ἑορταί τῶν ἡμερῶν εἰς μηνῶν περιόδους κ. μηνῶν εἰς ἕκαστον τὸν ἐνιαυτόν dh mit den περίοδοι τῶν θείων ἄστρων—ἡλίου κ. σελήνης übereinstimmen müssen. Vgl. auch AristN 606ff. Dadurch aber dass die historische Entwicklung verschiedene Göttersysteme mit einander verschmolzen hat, ist das ursprünglich einfache und klare Verhältniss des Cults mannigfach getrübt worden. Über Dieteris bezw. Trieteris in ihrer ursprünglichen u. verbesserten Form AdSchmidt Hdb. d. Chronol. 31ff; Verbindung mit Dionysuscult Macr 1, 18, 5; CicND 3, 23, 58; Censorin 18. Sie hat in der Form dass je in der 4. Periode der Schaltmonat ausgelassen wurde den Übergang zur Oktaeteris gebildet. Tetraeteris ASchmidt 38ff; vgl. Alc 118; Aesch 175; Bacchyl 59; μ 128ff; H 3, 437 etc; mythologisch entspricht ihr die 50zahl als Töchter, Häupter und sonst der einheitlichen Persönlichkeit. Ennaeteris ASchmidt 56ff; B 313. 134; ξ 240. 285ff; η 259ff. Ihr entspricht die 100zahl. Da ὧρος = Jahr Dd 1, 26; Censorin 19, 6, so sind Μίνως ἐννέωρος τ 178f; Aloaden λ 311 Vertreter dieses grossen Kyklos. Vgl. Φ 444; Apd 3, 24; Plut Thes 15 ua.

[2]) Jeder geschlossene Zeitring kann als Jahr ἔτος, ἐνιαυτός bezeichnet werden, daher der Monat Serv 3, 284; Kyklen mehrerer Sonnenjahre Fritzsche de carmine Aristophanis mystico 46f. So hat sich auch ὥρα, ὧρος zur Bezeichnung

Wenn so die Götter in ihrer ganzen Entwicklung als Zeitgötter, als Träger der Zeit erscheinen, die selbst an die von ihnen gesetzten Zeitmaasse gebunden sind, so hat doch der Mensch, der beflissen ist die Götter auf die höchste Stufe seiner Erkenntniss zu heben, bei dieser Auffassung nicht stehen bleiben können. Der Glaube des Menschen hat seine Götter, wie sie vorher Sklaven der Zeit und ihrer Ordnung waren, über sie hinausgehoben und hat sie zu Herren der Zeit gemacht. Und damit werden die kleineren und grösseren Zeitringe zu Ordnungen welche die Götter dem Himmel wie der Erde setzen, während sie selbst von ihnen unabhängig sind. Ist es derselbe Sonnengott, dieselbe Mondgöttin die in ewig gleichbleibenden Phasen sich offenbaren, so müssen sie eben die ewigen, die über der Zeit erhabenen sein, die jene Zeitkreise nur zu dem Zwecke ziehen, durch sie das kosmische wie das irdische Leben zu regeln zu ordnen zu bestimmen. Und so ist der entscheidende Schritt gethan: aus den selbst der Zeit unterworfenen Persönlichkeiten werden sie zu den zeitlosen, den ewigen und unsterblichen, die jetzt nur um so gewaltiger, übermenschlicher, göttlicher den sterblichen Menschen gegenüber treten. Denn wenn auch anzunehmen ist dass der Begriff der Unsterblichkeit, der Ewigkeit sich zuerst an dem Himmelsgotte gebildet hat, der in seiner ehernen Wölbung, in seinem unendlichen Lichte stets derselbe bleibt, so hat sich doch dieser Begriff auch auf die übrigen göttlichen Mächte übertragen: sie lösen sich von der Zeit, sie werden zu Herren der Zeit, die fortan ihre Ordnungen nur auf ihr Geheiss vollzieht. Freilich in einem wesentlichen Punkte unterscheiden sich die letztgenannten Mächte doch und für alle Zeiten vom Himmelsgotte. Jene wechseln und wandeln sich, leiden und dulden, während der Himmelsgott über jeden Wechsel erhaben ist. Insofern bleibt auch nachdem sich die Mächte der Sonne, des Monds, des Dunkels zu unsterblichen Persönlichkeiten herausgebildet haben, ein grosser Unterschied zwischen ihnen und dem Himmel bestehen. Der Himmel bleibt als der Unveränderliche, der Allumfasser und Allerhalter zugleich der höhere und gewaltigere; er weist den andern Mächten ihre Bahnen, bestimmt ihnen Maasse und Ordnungen, lässt sie thaten und leiden vor seinem Angesichte und nach seinem Willen. Und zugleich bleibt er der Vater der die beiden Söhne wie die Tochter immer von neuem aus dem Schoosse der Mutter Erde erzeugt. Und so bleibt selbst von dem Begriffe der

---

der „Zeit“ schlechthin, dh der Monatszeit einer-, des Sonnenjahrs anderseits entwickelt. Besonders wichtig ist es aber dass im Mythus die abgeschlossene Jahreszeit (zB Winter, Sommer) als „Jahr“ behandelt wird, sodass die Rechnung eines Jahrs nur die Zeit einer in sich geschlossenen Jahreszeit bezeichnet. Hierdurch erklären sich viele sonst unverständliche mythische Rechnungen.

Ewigkeit gleichsam eine höhere Stufe dem himmlischen Vater eigen, da seine Erzeugten doch immer wieder dem Wechsel und Wandel der Zeit sich unterordnen müssen oder freiwillig sich unterziehen[1]).

Aus dem Gesagten ergiebt sich die eminente Bedeutung welche die menschliche Auffassung der Zeit, die Vorstellung des Menschen von der Zeit für die Entwicklung der Gottesbegriffe gehabt hat. Der gesamte Entwicklungsgang den die Erkenntniss der Zeit im Geiste des Menschen genommen hat, spiegelt sich in dem Entwicklungsgange der Götter wieder, die aus den an die kurze Spanne von Tag und Nacht in ihrem Leben gebundenen Mächten Schritt für Schritt aufwärts schreitend schliesslich zu den unsterblichen über allen Wechsel der Zeit erhabenen Gewalten werden.

Aber auch an dieser Stelle muss noch einmal hervorgehoben werden, dass je höher sich scheinbar in dieser Weise die Auffassung von den Göttern entwickelt, desto entschiedener der Glaube zu Trugbildern führt. War die Gottheit ursprünglich mit der elementaren Himmelserscheinung identisch, so wurde sie im Abschluss ihrer Entwicklung zu einer rein ideellen Persönlichkeit, welche die elementare Erscheinung nur als Mittel und Werkzeug für ihr Thun gebraucht. So geneigt man einerseits ist, diese Entwicklung der Götter als einen Fortschritt der menschlichen Cultur zu bezeichnen, die der Gottheit das höchste Maass zuweist dessen menschliches Denken fähig ist; so bestimmt muss anderseits betont werden, dass die Götter damit in rein speculative Gedanken sich auflösend und völlig den Boden der Wirklichkeit verlierend sich zu rein fictiven, imaginären Grössen verflüchtigen.

Wir haben damit die Entwicklung des Götterglaubens wenigstens nach seinen Hauptrichtungen uns klar gemacht. Es sind — um das Gesagte noch einmal zusammenzufassen — die objektiv gegebenen für das Leben der Erde und des Menschen als von hervorragender Bedeutung erkannten Naturmächte, welche der Mensch als höhere Wesen, dh als Götter anerkennt. Dieser Glaube hält sich aber nicht mehr, wie der Fetischismus, an und auf der Erde, um hier das zufällig für den Menschen Bedeutung gewinnende zu vergöttlichen: er ist schon ausschliesslich Himmelsglaube. Es sind die himmlischen Mächte, welche dem Hellenen, wenn auch noch neben der in einheitlicher Persönlichkeit gefassten Erde, als die göttlichen Mächte erscheinen. In dieser seiner Beziehung oder Beschränkung auf den Himmel ist der Glaube ein innerlich wahrer, ein sachlich berechtigter,

---

[1]) Daher auch Zeus selbst als Μοιραγέτης etc erscheint P 5, 15, 5; Zeus ferner selbst als μέγιστος ἀνθρώποις νόμος FTG 932 gezeichnet wird und SophOR 865 die νόμοι ὑψίποδες οὐρανίαν δι' αἰθέρα τεκνωθέντες auf ihn zurückgehen. Daher Θέμις οὐρανία SophE 1064; Theocr 16, 71 οὐρανὸς μῆνας u. ἐνιαυτούς ἄγων

ein mit dem Wissen zusammenfallender: die Erhebung der himmlischen Mächte zu den göttlichen zeugt von dem ungeheuren Fortschritt menschlicher Naturerkenntniss, die den springenden Punkt alles kosmischen Lebens damit getroffen hat. Diese objectiv gegebenen himmlischen Mächte bilden den Inhalt des antiken Glaubens. Aber wie das Wissen, die Erkenntniss des Menschen von ihrem Wesen, ihrer Beziehung zur Welt naturgemäss sich erst allmälig entwickelt, so weisen auch jene Mächte des hellenischen Glaubens eine genetische Entwicklung auf, die wir als Mythogenie uns klar zu machen gesucht haben.

Diesen objectiven Gewalten tritt nun aber ein rein subjectives Thun und Gestalten des Menschen gegenüber, welches in den unablässigen von immer neuen Seiten begonnenen, zu unendlich verschiedenen Auffassungen führenden Versuchen des Menschen besteht, die äusseren Erscheinungsformen dem eigenen Verständniss zu vermitteln. Natürlich vollziehen sich auch diese Versuche in aufsteigender Linie, von niedrigeren Auffassungen zu höheren fortschreitend. Es tritt also auch in dieser Thätigkeit des Menschen eine Entwicklung uns entgegen. Da diese gestaltende Thätigkeit aber ausschliesslich im geistigen Schaffen, in einer halb spielenden halb ernsten Thätigkeit der menschlichen Phantasie besteht, so haben wir diese Seite in der Entwicklung der göttlichen Vorstellungen als Mythopoesie bezeichnet.

Wie aber alle Erfahrung des Menschen nicht über die beiden Grenzen von Raum und Zeit hinüberzukommen vermag, alle seine geistigen Aneignungen von diesen beiden Erkenntnissformen abhängig sind, so haben wir es für nöthig gehalten zu zeigen, dass auch der hellenische Götterglaube nur verständlich wird, wenn wir ihn in Zusammenhang mit denjenigen Vorstellungen betrachten, welche der Hellene, gleichfalls in genetischer Entwicklung aufwärts schreitend, von Raum und Zeit sich gebildet hat. Die Götter sind sonach unmittelbar aus den Raumvorstellungen, der Anschauung vom Kosmos und vom Raume schlechthin herausgewachsen; und sie sind zugleich durch alle Jahrtausende hindurch Zeitgötter geblieben, indem sie in ihrer aufwärts steigenden Evolution die Auffassung der Zeit widerspiegeln, zu der die Griechen gleichfalls in wachsender geistiger Erfahrung von einer Stufe zur andern gelangt sind.

Spezieller Theil.

Fünftes Kapitel.

Himmel und Erde.

Die griechische Mythologie weist zwei Himmelsgötter auf Zeus und Poseidon, die ihrem Wesen nach zu einander in demselben Verhältniss stehen wie Indra und Varuna. Während Zeus der Himmelsgott der alten einheimischen im Innern Griechenlands sesshaften Stämme ist, gehört Poseidon einmal denjenigen Stämmen an, die früh an die Küsten und aufs Meer gedrängt die Schiffahrt zu ihrem Lebensberufe machten; er ist aber zugleich naturgemäss auch der Himmelsgott derjenigen Bevölkerungselemente geworden, die aus der Fremde kamen, Inseln und Küsten besetzten, zum Theil auch tief ins Land hineindrangen und überall sich mit den althellenischen Stämmen verschmolzen.

Betrachten wir zunächst Zeus, so haben wir es bei ihm mit einer aus der Urzeit und der Urheimath mitgebrachten Namens- und Glaubensform zu thun, deren wesentlicher Inhalt ohne Zweifel schon feststand, als die Hellenen den Boden Griechenlands betraten. Dennoch ist der Zeus wie er uns in den hellenischen Culten entgegentritt, kein einheitlicher. Mit dem althellenischen Himmelsgotte Zeus hat sich nemlich ein von Kreta gekommener Sonnencult verschmolzen, der die ursprünglichen Vorstellungen in wesentlichen Punkten und nicht zu ihrem Vorteile umgestaltet hat. Wir werden daher den kretischen Sonnenzeus später behandeln und hier uns auf den alten Himmelsgott Zeus beschränken[1]).

---

[1]) Allg. Overbeck KM 2; Farnell cults 1, 35ff. Mit Recht betont Welcker 2, 218ff dass der Kretische Zeus von dem Griechischen Zeus ursprünglich ganz verschieden gewesen ist; vgl. auch Overbeck Beitr. z. Erk. u. Krit. d. Zeusreligion ASG 10. 1865. Die Verschiedenheit beider wird durch die beiden Glossen Macr 1, 15, 14 Δία τὴν ἡμέραν und Her 1, 131 τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλοῦσιν angedeutet: der altgriech. Zeus war gleich dem persischen höchsten Gotte Himmelsgott, der kretische Zeus war Sonnengott. CicND 3, 21, 53 unterscheidet 2 Joves neben dem kretischen. Über den Namen Ζεύς als indog. Schrader [2] 604; Kretschmer Einl. 78f; über die dialekt. Formen Δεύς boeot. lakon.; Ζάς dor., Ζής Pherec; Ζήν (Hom Ζηνός ua), Ζάν C 1313. 14 (Ζανί), Ζᾶνες Elis P 5, 21, 2, kret. Τᾶν etc;

Die alteinheimische Glaubensform dieses Himmelsgottes Zeus tritt uns am reinsten im Dodonaeischen Culte entgegen, der dem Zeus zunächst nach seiner Dunkelseite, der Beziehung des Himmels zu Wassern Winden und Wolken gilt. Um das völlig zu verstehen, müssen wir einen Blick auf das Klima Griechenlands werfen. Dieses zerfällt in zwei streng geschiedene Jahresperioden, die Periode des Regens und die der Dürre. Die Regenmassen die im Sommer sehnsüchtig begehrt werden, während sie im Winter Verderben bringen, bestimmen das Jahr: sie sind also die zugleich befruchtenden und vernichtenden. Das Jahr zerfällt damit in zwei streng geschiedene Theile, einen grösseren dem Lichte, einen kleineren dem Regen, dem Dunkel angehörenden. Namentlich die vernichtenden Winterregen kann man sich für jene frühe Zeit menschlicher Entwickelung kaum genügend vorstellen[1]). Der Höhepunkt dieser furchtbaren Zeit ist aber immer die durch die Gewalt der Wasser herbeigeführte unmittelbare Todesgefahr. Wenn die durch die anhaltenden Regenströme angeschwellten Bäche und Flüsse über ihre Ufer treten; die durch Schnee und Frost zeitweilig zurückgehaltenen Wassermassen aus den Gebirgen in die eingeschlossenen Thalkessel gemeinsam sich ihren Weg bahnen: dann bricht für die im Thal in Höhlen oder dürftigen Lagern und Hütten verkrochenen und ängstlich den wachsenden Grimm des Himmels beobachtenden Menschen die furchtbare Zeit herein, die sie dem unmittelbaren Verderben aussetzt. Diese in jedem Jahre, wenn auch mit wechselnder Gewalt sich erneuernden Überschwemmungen haben in der Sage von der Deukalionischen Fluth ihren Ausdruck gefunden: der stetig sich wiederholende Vorgang wird im Mythus zu einem einmaligen. Und es ist der Norden Griechenlands, speziell Epirus und Thessalien,

---

Δίς, Δίες Eusta 14 GustMeyer GriechGr.[3] 338; 420f. Kretschmer bei Kern de theogon. 93 führt die dialectischen Formen auf zwei Urformen Ζεύς und Ζάνς zurück. Vgl. Meister BSG 1894, 199ff.

[1]) Über das Klima des Subtropengebiets der alten Welt Hann Hdb. d. Klimatol. 404ff; ThFischer Beitr. z. phys. Geogr. d. Mittelmeerländer 30: Regenmangel in der dürren, Regenfülle in der kühlen Jahreszeit; und zwar sind es bis zum 40. Breitengrade (also einschl. Thessalien und Epirus) reine Winterregen die das Klima bestimmen; daher Bobbaye bei Fischer 33 „das Jahr zerfällt in zwei scharf geschiedene Zeiten, die Zeit des Regens, der 4—5 Monate dauert, und die der Dürre". Ähnlich Curtius Pelop. 1, 50; Neumann-Partsch Geogr. v. Griechenl. 22: die winterliche Regenmasse in Athen 78%, die sommerliche 22%, wovon nur 7% in den 3 heissesten Monaten Juni—August. Damit hängt die ausserordentlich geringe Wolkenbildung im Sommer zusammen, die allerdings speziell für Attika gilt. Im Allgemeinen hat das Mittelmeerbecken allerdings einen milden Winter; dagegen kommen im Innern der Balkanhalbinsel ausserordentlich tiefe Winterminima vor (Hann 427); das mittlere Minimum für Janina (die Gegend von Dodona) stellt sich immerhin auf — 8,0 C.

wo diese Sage ursprünglich zu Hause ist[1]). Dem entspricht es dass in Dodona der Hauptcult des Zeus sich um den Namen Naios zusammenschliesst, welcher letztere den Gott nach seiner Wasserseite characterisirt: denn dieser höchste Himmelsgott selbst ist es der im Winter die vernichtenden, im Sommer die erquickenden und befruchtenden Regenströme sendet, welche letzteren sehnsüchtig begehrt und oft neidisch zurückgehalten zum Quell werden aus dem die Vegetation Leben und Gedeihen schöpft. Diese Seite des Himmelsgottes tritt so übergewichtlich in Cult und Sage hervor, dass dagegen die Beziehung zum Licht fasst völlig verschwindet. Immerhin haben wir anzunehmen, dass der Cult des Dodonaeischen Zeus neben seiner Beziehung zu den himmlischen Wassern auch die zum himmlischen Lichte zum Ausdruck gebracht haben wird, wie denn schon das Gebet Achills den Dodonaeischen Zeus nach allen Seiten hin als den Himmelsgott, den gleichmässig im Gewitter wie im Lichte sich offenbarenden höchsten Gott feiert[2]).

Betrachten wir nun den Dodonaeischen Zeuscult nach seinen Einzelheiten, so erkennen wir die hohe Bedeutung und das hohe Alter desselben. Achill betet zum Dodonaeischen Zeus in Worten die uns

---

[1]) PdO 9, 41 ffSch; Apd 1, 46 ff; 3, 99; im Zusammenhang OvM 1, 260 ff. Deukalions Landung Pd Parnass, Hellan 16 Othrys, ServEcl 6, 41 Athos; seine Wohnung Thessalien Hsd f 34 (aber 29 Epirus 35 Opus); Hec 334; Hellan 10. 16; Str 432; Apd 1, 46; Opus SchPd; Delphi PlutQG 9; Arkadien Apd 3, 99; Attika. AristM 1, 14 bringt die Fluth mit der Jahresüberschwemmung zusammen, wenn er sie auch fälschlich nur als eine kyklische διὰ χρόνων εἱμαρμένων fasst, und setzt sie um Dodona an Plut Pyrrh 1; stets wird sie als ἐπομβρία dargestellt. Et Δωδων scheint Epirus u. Thessalien zu combiniren; BekkAn 1, 283 Περίρος (Περιήρης) nimmt statt der Fluth einen Schiffbruch an. Köhlers Annahme (Sat. ph. Sauppio obl. 79ff) die Sage sei in Dodona erst nach Herodot (2, 55. 1, 56) aufgekommen ist ganz unwahrscheinlich. Die Sage war nach Aristoteles nur μάλιστα in Epirus zu Hause, keineswegs κατὰ τοὺς αὐτοὺς τόπους: ohne Zweifel also in ganz Nordgriechenland gleichmässig verbreitet. Vgl. Preller Dem. 229; HDMüller 1, 192.

[2]) Z. νάιος Carapanos Dodone 40ff; 49ff; 69ff; SchII 233: St Δωδ; Bull 14, 155ff. Spiele Νᾶα C 2908; Ca 2, 1318f; ναιάρχος Carapanos 55. Das Gebot SchΦ 194 jedes Dodonaeischen χρησμὸς Ἀχελώῳ θύειν galt thatsächlich dem Zeus νάιος. Dieser auch auf Delos BekkAn 1, 283; Athen Δελτ 1890, 145. Der Dodon. Zeus II 233 erscheint ganz als Himmelsgott in Beziehung zum Gewitter, εὐρύοπα, μητίετα, König, Erhörer von Gebeten, Verleiher von Glück und Unglück. Bronzen und Münzen mit Blitz u. Eichenkranz oder Adler Carapanos 116ff; Marmorbüste Jahn AZ 6, 303 mit triefendem Haar und Bart. Jedenfalls überwog seine Bez. auf die Dunkelseite des Himmels. Vgl. HoeferML 3, 2ff. Vielleicht bringt der Cultname Τμάριος Hes die Lichtseite mehr zum Ausdruck: doch ist zu beachten dass der Tomarus Plin 4, 2 besonders durch seine fontes (Theop 230) berühmt war und dass auch die Höhe des Pelion ua im Zeuscult speziell dem Regen galt.

das ganze Ansehen und die Heiligkeit seines Cults erkennen lassen. Mit ihm ist sowohl der Name Pelasger wie der Name Hellenen aufs engste verbunden, da sich an die Stelle des Pelasgischen Cults im Laufe der Zeit die spezielle Cultgemeinschaft der Hellenes gesetzt hat, die gleichfalls in dem Dienste des höchsten Himmelsgotts ihren vereinigenden Mittelpunkt fand. Dem Alter des Cults entsprechend ist auch der Dienst ein altertümlicher: wir haben anzunehmen dass die das Heiligtum umwohnenden Priester ihre Charakteristik, wie sie schon im Gebete Achills erscheint, der absichtlich festgehaltenen Altertümlichkeit ihres Rituals verdankten, als Reminiscenz einer früheren Culturperiode, wo die Menschen noch barfuss gingen und ihre Lagerstätte die Erde war, auf der sie in Felle gewickelt sich ausstreckten[1]). Den Mittelpunkt des Cults bildete die heilige Eiche, welche letztere völlig unverständlich bleiben würde, wenn wir in ihr nichts als einen irdischen Baum sehen wollten: sie ist im Gegentheil wieder das Abbild des mächtigen himmlischen Wolkenbaums. Wie dieser unter dem Wehen des Windes säuselt und rauscht uud braust und wie diese verschiedenen Töne des himmlischen Pneuma die Offenbarung des höchsten Gottes sind, der wie über die Wasser so auch über die Winde gebietet, so wird eben die Dodonaeische Eiche als die irdische Versinnlichung des Himmelsbaums in abbildlicher Weise gleichfalls zum Medium der himmlischen Offenbarung, indem die Propheten aus seinem Wispern, Raunen und Rauschen weissagen. Und nicht minder hat man durch künstliche Zurüstungen mannigfacher Art weitere Abbilder dieser himmlischen Offenbarungen geschaffen, aus denen man den Willen des höchsten Gottes herauslesen zu können glaubte. Sie alle zeigen dass der Dodonaeische Cult, wie aller Cult, bestrebt war die heilige irdische

---

[1]) Π 233ff; Sch. Ζεὺς Πελασγικός wie ihn Achill hier nennt, scheint damit ausdrücklich dem Ζεὺς Κρονίων entgegengesetzt; Dodonaios, Dodoneus Hes; ÖstrMitt 4, 61. Vgl. Her 2, 52ff; Hsd f 192; Ephoros Str 327f; 402; St Δωδώνη. Anderseits knüpft der Name Ἕλληνες an Σελλοί an, daher B 681 ff Achill mit Πελασγικὸν Ἄργος und Ἑλλάς verknüpft. Die enge Verbindung zwischen O. und W. Seite des Pindus wie sie uns in der heroischen Wanderzeit der Griechen entgegen tritt (BergkPh 32, 126) und welche die Achaeer gleichzeitig oder nach einander um Dodone und in Phthia angesiedelt hat, hat manche der Hom. Ausleger verführt neben dem epirotischen Dodone ein thessalisches anzunehmen. Ἑλλοί und Σελλοί 2 gleichwerthige Formen (gegen Niese Hermes 12, 413). SchΠ 233 χαμαιεῦναι durch χαμαὶ δοραῖς ἐγκοιμωμένοι erklärt; Callim 4, 286 γηλεχέες; das ἀνιπτόποδες (PhilJ 2, 33) um so auffallender als gerade Reinheit im Dienste jeder Gottheit erstes Gebot und auch Achill vor dem Gebet die Hände wäscht: Kretschmer Einl. 88 will darin nur besondere Formen der Kasteiung, der Askese sehen, aber das erklärt nichts; Dümmler Ph 56, 5ff. Ob die Traumorakel (Sch) ursprünglich, sehr zweifelhaft; auch die Opfer von βοῦς und οἶς Dem 21, 53 wohl einer spätern Zeit angehörig. Vgl. Pind 57ff.

Stätte des Zeus zum getreuen Abbilde des Himmels zu machen und in diesem Bilde der unmittelbaren Nähe und Wirksamkeit der Gottheit froh zu werden[1]).

Für das Verständniss des Dodonaeischen Himmelsgottes in seiner ältesten Cultform ist es nun höchst bezeichnend, dass Gaea mit Zeus aufs engste verbunden war. Das kann nur so verstanden werden, dass Himmel und Erde zu ehelichem Bunde vereint waren. Denn wenn Zeus als Vater, Gaea als Mutter im alten Cultgesange der Dodonaeischen Priesterinnen bezeichnet werden, so kann hier nur an ein altes eheliches Verhältniss der beiden gedacht werden. Erst später ist Dione an die Stelle der Gaea getreten[2]).

Ein dem Dodonaeischen völlig entsprechender Cult tritt uns nun auch in Thessalien entgegen. Nicht nur dass die Sage von der Deukalionischen Fluth auch hier haftet, es ist speziell der Cult des Zeus Pelor der diesen wieder nach seiner Herrschaft über die himmlischen Wasser hervorhebt. Das Fest der Peloria haben wir als den Ausdruck der Freude darüber anzusehen, dass die winterlichen Gewässer sich verlaufen haben, die unmittelbare Todesgefahr verschwunden ist und der Mensch wieder an das Leben glaubt, des Lebens sich freut. Aber auch hier bleibt der Cult durchaus seinem Character treu, indem er thatsächlich die Veränderungen, wie sie durch die himmlischen Fluthen hervorgerufen sind, durch Nachahmung zur Darstellung bringt[3]). Haben

---

[1]) Vgl. ξ 327 (τ 296); Hsd f 80; SophT 1165ff. P 8, 23, 5 die Dodonaeische δρῦς der zweitälteste Baum Griechenlands. Die von Proxenos 2 (FHG 2, 462) gegebene Geschichte scheint die Sage vom Rinderdiebstahl mit der Eiche zu verbinden, ist aber durch euhemeristische Tendenzen entstellt. Das Str 329, 3 beschriebene merkwürdige Weihgeschenk der Korkyraeer kann nur als Nachahmung der himmlischen Windpeitsche verstanden werden, welche letztere die Töne hervorbringt die der Cult nachahmt: Polemo 30; PhilJ 2, 33 (ὀμφῆς μεστόν); SophT 169ff; 1165ff; f 401; Cratin 5 etc. Ebenso kann auch das Tönen der τρίποδες Demo 18 nur so verstanden werden. Eben diese Windstimme stellt die Offenbarung des Himmels dar, daher ein Stück der Eiche als μαντεῖον dient OrphA 266. Auch die Angabe Plin 2, 228 von dem fons macht den Eindruck dass es sich hier zunächst um den Himmelsquell handelt, den man dann im irdischen Quell wieder zu erkennen bestrebt war.

[2]) Im Gebet P 10, 12, 10 Ζεὺς ἦν Ζεὺς ἐστί Ζεὺς ἔσσεται· ὦ μεγάλε Ζεῦ. Γᾶ καρποὺς ἀνίει, διὸ κλῄζετε μητέρα γαῖαν heisst Gaea Mutter wie Π 250 Zeus Vater. Über Dione Kap. 9.

[3]) Die Cultlegende (Baton Ath 14, 45) hebt wie gewöhnlich einen einmaligen Anlass des Festes hervor, wobei sie sich schon durch die Speculation beeinflussen lässt: denn der Durchbruch des Tempethals liegt weit vor aller menschlichen Erinnerung und hat nicht den Anstoss zur Einsetzung des Festes geben können. In Wirklichkeit bringt das Fest die jährlich sich vollziehende Überschwemmung zum Ausdruck (ἀπομίμημα). Auch den Ζεὺς Λαρίσιος Str 440; St bringt Strabo mit dem Wasserreichtum von Larisa in Verbindung.

die Peloria als das Freudenfest über die abgelaufenen Fluthen des Winters ihre naturgemässe Stellung im Frühling, so bildet der Akt, wie wir ihn in der heissesten Zeit des Sommers auf der Höhe des Pelion vorgenommen sehen, die natürliche Ergänzung zur Frühlingsfeier. Denn wenn im Sommer alle Wolken und himmlischen Wasser verschwinden, nach denen jetzt die Erde lechzt, dann glaubt der Mensch durch eine dramatische Vorführung der Wolken- und Wasserbildung des Himmels diese selbst herbeiführen zu können. Die Widderfelle in denen die Jünglinge zur Höhe des Gebirgs hinaufsteigen, stellen die Wolke dar; durch das Hinauftragen des Widderfells zur Höhe des Gebirgs soll also die Wolken- und Regenbildung eben auf der Höhe dargestellt und durch diese Darstellung der Regen selbst hervorgerufen werden. Der ganze Akt ist also eine Nachbildung der himmlischen Aegis, des Wolkenvliesses, deren Schütteln in der Hand des Zeus Sturm und Regen schafft[1]).

Auch in Attika treten deutlich Spuren eines Cults hervor, der den Himmelsgott in gleicher Weise auffasste und verehrte. Denn das Frühlingsfest im Anthesterion welches dem Zeus Meilichios galt, ist schwerlich anders zu fassen, denn als Erinnerungsfest an den glücklichen Ablauf der Winterüberschwemmung und den Neubeginn von Licht und Sonnenschein. Wenn sich der Himmelsgott jetzt wieder von seiner freundlichen Seite zeigt, so ist es billig ihn dem entsprechend zu verehren. Die Hydrophoria aber welche mit diesem Feste verbunden waren, werden wieder die dramatische Vorführung der vom Himmel strömenden Gewässer gewesen sein, die nun ihr Ende erreicht haben und durch deren Vorführung noch einmal die ganze Furchtbarkeit der verflossenen Zeit ins Gedächtniss zurückgerufen wurde. Und wenn auch der alte Charakter dieser Diasia dadurch später eine Alteration erfahren hat, dass die Dionysien mit ihnen verbunden sind, welche die Festfreude mehr und mehr in den Vordergrund rückten, so ist doch auch dadurch nicht das ursprüngliche Wesen des Festes völlig verwischt, welches letztere auch durch die ausgelassenste Lust den Ernst und den Schrecken hindurch tönen lässt. Auch bei diesem Feste aber — und es ist das höchst bedeutsam — kommt das Widderfell in Anwendung als Ausdruck des himmlischen Nasses: nur dass dasselbe im Laufe der Zeit eine tiefere Auffassung erfahren hat. Denn wie der Erguss des himmlischen Wassers zugleich als Waschung und Reinigung gefasst worden ist, so hat diese ursprünglich rein äusserlich be-

---

[1]) Dicaearch 60. Der Akt fand zur Zeit der höchsten Hitze im Dienst des Zeus ἀκραῖος (Mitt 14, 51; hdschr. ἀκταίου) statt. Die Theilnehmer waren in neue langhaarige κώδια gehüllt. Dicaearch erklärt den Gebrauch rationalisirend wegen der Kälte auf der Höhe des Gebirgs.

trachtete Reinigung allmälig die Bedeutung einer inneren, einer sittlichen Sühnung angenommen[1]).

In demselben Verhältnisse nun in welchem die Peloria zu der Procession auf die Höhe des Pelion, stehen die Diasia zu dem Akte der Buphonia, in welchem ein Stier, nachdem er von den Körnern auf der Ara des Zeus genascht hatte, erschlagen wurde. Es ist wahrscheinlich dass auf die Äusserlichkeiten des Akts die Erinnerung an das Verlassen der alten Sitte, welche nur unblutige Opfer kannte, eingewirkt hat: der Akt selbst kann wieder nur als Wiederholung, als Darstellung eines himmlischen Vorgangs aufgefasst werden und es liegt nahe zur Vergleichung das Stieropfer des Prometheus bezw. Hermes heranzuziehen. Ist die Wolkenbildung als solche einheitlich unter dem Bilde des Stiers aufgefasst, so stellt die Tödtung desselben das Hinsterben der Wolken im Sommer dar: der himmlische Wolkenstier leidet den Tod und setzt durch seinen Tod die Erde dem ungehinderten Ausstrahlen der vollen Sonnengluth aus. Daher als zweiter Akt an diese Darstellung der himmlischen Vorgänge nothwendig wieder eine Procession mit dem Dioskodion sich anschliesst, welche eben durch die Vorführung dieses Abbilds des himmlischen Nasses das letztere, als ein rechtes Aquilicium, herbeirufen und herbeibitten will[2]).

---

[1]) Höfer ML 2, 2558ff. Es liegt zunächst nahe die (ἔξω τῆς πόλεως gefeierten) Διάσια Διὸς ἑορτὴ Μειλιχίου μεγίστη Thuc 1, 126 (AristN 408 Sch) mit dem βωμὸς ἀρχαῖος Μειλιχίου Διός P 1, 37, 4 (Frazer) zu verbinden. Da dieser Altar aber jenseits des Kephissos (vgl. auch PlutThes 12) anzunehmen, so erscheint es ausgeschlossen denselben mit dem Feste in Verbindung zu bringen. Anderseits verbietet LucJcar 24 es mit dem Olympieion am Ilissos zu verbinden da hier die Diasia u. τὸ 'Ολύμπιον bestimmt unterschieden werden. Vielleicht ist an die Gegend nördlich des Nymphenhügels zu denken, wo Ca 2, 1584f auf einen Bezirk des Ζεὺς μειλίχιος weisen, wenn auch die Inschriften selbst jung sind. Dörpfeld Mitt 20, 199ff denkt an das von ihm im NW der Burg angenommene Olympion, welches Str 404 erwähnt; Ca 3, 198 hier gefunden. Die Diasia fielen auf den 23. Anthest. SchAristN 408, wahrscheinlich ursprünglich auf den Vollmondstag. Über die ὑδροφόρια OMüller Eum 141; Hes; Et mit den durch die ἀπομβρία oder κατακλυσμός getöteten (PlutSull. 14) zusammengebracht. Der später hinzugekommene Dionysoscult hat die Χύτροι (Wasserschlünde) zu Χύτραι Theop 342, die Χοαί zu Χόες gemacht, weshalb der Tag der Χόες Phot μιαρὰ ἡμέρα. Das Dioskodion Suid stets als Διός oder δῖον bezeichnet, also dem Zeus gehörig, dient den ἀποδιοπομπήσεις Preller zu Polemo 140: das himmlische Wasser reinigend und übertragen sühnend SophOR 1227f uo. Reinigungen Apd 3, 88; P 2, 31, 8f; Theseus am Altar des Z. μειλίχιος P 1, 37, 4; PlutThes 12 etc.

[2]) Vgl. vPrott RhM 52, 187ff; Stengel RhM 52, 309ff; Hermes 28, 489ff; Toepffer 149ff. Über den Akt selbst Porph abst 2, 9. 28; Androt 13; P 1, 24, 4 (28, 10); dazu Lexx u. einzelne Notizen. Die Angabe des Pausanias muss den Ausgangspunkt bilden, während die andern Quellen entweder verschiedene Versionen der Cultlegende

Endlich haben wir auch das dritte Fest in Athen welches wir dem alten Zeus dargebracht sehen, die Maimakteria, obgleich uns genaueres über dasselbe nicht bekannt ist, als eine Nachbildung der himmlischen Vorgänge aufzufassen: es galt dem winterlichen Himmelsgotte, der seinen Zorn in Sturm und vernichtenden Regengüssen offenbart. In allen diesen Culten sehen wir also den attischen Zeus dem Charakter des Dodonaeischen und Thessalischen Zeus treu bleiben: es ist speziell die Beziehung des Himmelsgottes zu den Gewässern des Himmels welche in ihm auch in Attika uns entgegentritt. Er ist aber zugleich der universale Himmelsgott der auch als Lichtgott, als Meilichios im Frühling sich offenbart und nicht minder im Hochsommer durch Tödtung des Wolkenstiers seine vernichtende Gluth die Erde empfinden lässt. Dieser älteste Zeus aber, wie er nach seinen einzelnen Seiten in Beziehung auf die Gewässer des Himmels, als Inhaber des Blitzes, als höchster und ähnlich characterisirt wird, war, soweit wir nach den freilich sehr dürftigen Spuren urtheilen können, auch in Athen mit der Gaea cultlich verbunden. Wir haben daher anzunehmen dass der alte und ursprüngliche Zeus durchaus und ausschliesslich als Himmelsgott im weitesten Umfange des Worts angesehen und dass er eben als solcher in ehelicher Verbindung mit Gaea vereint verehrt worden ist[1]).

---

bieten oder fremde Cultlegenden neben der attischen. Der Mt Βουφονιών in Delos und Tenos (=Boedrom.), Βουκάτιος in N. Griechenland weisen vielleicht auf ähnliche Ceremonien: doch wäre dann eine mannigfache Verschiebung des Festes anzunehmen, was sehr unwahrscheinlich. Das Stieropfer fand am Altar des Ζεὺς πολιεύς am Vollmond des Skirophorion statt Ca 1, 149f; 3, 242; Hes Διὸς θᾶκοι; Suid Διὸς ψῆφος. Über die Jahreszeit Neumann-Partsch 28ff: sengende Hitze, Regenmangel, Spärlichkeit der Bewölkung, ungemeine Trockenheit; daher Porph 2, 29f nach Tödtung des Stiers αὐχμοί und δεινὴ ἀκαρπία. In späterer Zeit ist dann mit dem Akt der Buphonia ein grosses Speiseopfer (Dipolieia Disoteria, Wackernagel RhM 45, 480ff) verbunden und die Berücksichtigung dieser späteren Erweiterung aus dem eigentlich religiösen Akte der Βουφόνια (Suid) sowie die Verbindung des letzteren mit den Skirophorien und Arrhephorien Mommsen 455f hat mit auf die Confusion die hier herrscht eingewirkt; die Βουκόπια Θεοδαίσια von Lindos CIns 791—804, sowie die Opfer des Zeus in Kos Leg. sacr. 5 scheinen nur allgemein grosse Stieropfer gewesen zu sein. Über die ἀποδιοπόμπησις mit dem Dioskodion Suid Διοςκ. Thätigkeit von ὑδροφόροι πάρθενοι Porph abst 2, 30; der πέλεκυς ist wahrscheinlich als Darstellung des Blitzes zu fassen, der den Wolkenstier tödtet; beachtenswerth dass ὁ πέλεκος auch in Dodone eine Rolle spielt PhilJ 2, 33.

[1]) Ca 3, 77 nennt am 20. Maemakterion einen ländlichen Umgang für Zeus γεωργός, wozu vgl. Eustχ 481 der ἐν τοῖς καθαρμοῖς des ausgehenden Maemakterion im Verlauf der πομπαῖα einen Umzug mit dem Dioskodion nennt. Zeus μαιμάκτης Harp war nach den Regenstürmen benannt. Z. ἀπήμιος (?) ὄμβριος

Der Dodonaeische, thessalische und attische Zeuscult stellen wenigstens im Grossen und Ganzen die älteste erkennbare Form desselben dar. Nahe verwandt mit denselben ist der Dienst des Zeus Laphystios einer-, des Zeus Lykaios anderseits. Auch diese beiden Cultformen sind jedenfalls in ihrem Kerne alt und einheimisch: es scheint aber zweifellos dass dieser echte Kern durch aus der Fremde gekommene Elemente nicht unwesentlich beeinflusst worden ist. Was zunächst den Dienst des Zeus Laphystios betrifft, so ist es beachtenswerth dass in demselben ebenso wie im attischen und thessalischen Culte das Dioskodion eine bedeutsame Rolle spielt. Denn die Schlachtung des Widders bezw. des Phrixos, der jenen vertritt, ist der Kern des Mythus: es ist der Himmelsgott selbst der den Wolkenwidder in sich einschlürft, ihn verschlingt und der nun nach Vernichtung jedes kühlenden und befruchtenden Wolkendunkels in voller Erbarmungslosigkeit seine Gluth hernieder strahlen lässt; Athamas der Opferer stellt eben den Himmelsgott selbst dar. Die allgemeine Dürre oder Unfruchtbarkeit des Landes, die ein wesentliches Moment des Mythus bildet, kann nur auf die wachstumfeindliche Gluthhitze des Sommers bezogen werden. Wie hier also Zeus in der Hochsommerzeit dargestellt wird, so scheint er als Phyxios wieder die milde Seite des Frühlingsgotts darzustellen, wie ihn in gleicher Weise der attische Cult im Anthesterion feiert[1]).

(MarmPar 7) mit der Deucalionischen Fluth in Verbindung P 1, 18, 7f; ὕπατος P 1, 26, 5 βωμός, auf dem nichts ἔμψυχον geopfert; P 8, 2, 3; Z. ὕψιστος namentlich auf der Pnyx Ca 3, 148ff; 'Ολύμπιος am Olympieion an der NWEcke der Burg oS 149; und am Ilissus P 1, 18, 8; Thuc. 2, 15 etc; ἀστραπαῖος Str 404. Das τέμενος Γῆς ἐπίκλησιν 'Ολυμπίας befand sich im περίβολος des Z. Ολύμπιος am Ilissus P 1, 18, 7; PlutThes 27; wie nicht minder an der NWEcke der Burg (Thuc 2, 15) P 1, 22, 3 ein ἱερὸν der Gaea u. Demeter; Ca 1, 4 etc; auch aus SchAristTh 299 geht die enge Verbindung der Gaea mit Zeus hervor. Vgl. ferner Ca 1, 4 νηφάλια Διὶ μειλιχίῳ, worauf in der folgenden Zeile μητρί folgt, was schwerlich anders als Γῇ zu ergänzen; im Demos Phlyus ein Altar der Gaea als Μεγάλη Θεός P 1, 31, 4. Aus dem ἄγαλμα Γῆς ἱκετευούσης ὕσαι οἱ τὸν Δία P 1, 24, 3 auf der Burg ist (Suid Κουροτρ. Ca 2, 481 Z. 59) zugleich auf einen alten βωμός der Ge zu schliessen. Es waren also eine Reihe altertümlicher Gaeaaltäre vorhanden, die ihrerseits wieder in engster Beziehung zum Zeuscult standen. Γῆς ἀγών (?) SchPdP 9, 177. Cult Γῆς Θέμιδος Ca 3, 318. 350; Zeus und Gaea Ca 4, 1, 528; AeschSe 69 uo.

[1]) Hoefer ML 2, 1850f. Der Mythus ist durch die Argonautensage und durch Einwanderung eines fremden Volkselements zur See entstellt: dadurch die Verknüpfung mit Kolchis, die Stiefmutter Ino ua. Die einfachste Form Her 7, 197: in diesen alten Gebräuchen hängt der ganze Mythus wie in seinen Angeln Müller Orchom. 158. Vgl. Overbeck aO 41ff, der allein ein volles Verständniss zeigt. Der Widder SchH 86; P 9, 34, 5; Simon 21; Hsd 84; Pherec 53; Hecat 337; identisch mit Phrixos selbst (PHartwig Festschr. f. Overbeck 14ff) von φρίσσω Gerhard

Ähnlich nun wie in Thessalien hat sich auch in Arkadien im Culte des Zeus Lykaios offenbar eine Verschmelzung hoch altertümlicher Gebräuche mit jüngeren und fremden Anschauungen bezw. Riten vollzogen. Erscheint das Lykaion mit der Stadt Lykosura in einmüthiger Auffassung als Ausgangs- und Mittelpunkt aller arkadischen Geschichte, so wird dieses vor allem durch die Ceremonie des Aquilicium bestätigt, die sich ihrem ganzen Grundgedanken nach genau in die Reihe der uns schon bekannten dem alten Himmelsgotte geltenden Gebräuche einreiht. Wenn Pausanias den Akt als einen nur in Ausnahmefällen vorkommenden darstellt, so darf man doch als sicher annehmen, dass derselbe ursprünglich wenigstens die regelmässige Feier der Hochsommerzeit war, die in der Zeit der höchsten Dürre wieder durch eine dramatische Darstellung des himmlischen Vorgangs den Regen hervorzulocken suchte. Andere Angaben gelten dem hochaltertümlichen Bezirk selbst, innerhalb dessen der Cult des höchsten Gottes statt hatte: wenn sie auch kein spezielles Merkmal der uns bekannten alteinheimischen Cultformen enthalten, so lassen sie sich doch am sachgemässesten auf ein wirklich hohes Alter des Cults deuten. Anderseits aber bleibt es unverkennbar dass der Cult bestimmte Beeinflussungen von der Fremde her erlitten hat, die vor allem aus dem Umstande zu erklären sind, dass der kretische Sonnenzeus mit dem althellenischen Himmelsgott sich verschmolzen hat. Hierauf ist zurückzukommen[1]).

Abh. 2, 510 stellen die persönlich gedachte Wolkenbildung dar; als περὶ δρῦν aufgehängtes dem Zeus geweihtes δέρας Apd 1, 83 ist es ein Dioskodion. Der Cultname λαφύστιος von λαφύσσω einschlürfen Λ 176; Hes; Suid; Athamas (Maass Ind. Greifsw. 1889/90. VIIf) wird übrigens ursprünglich selbst ein Cultname des Himmelsgotts gewesen sein; Z. ἀυαντήρ Δελτ. 1890, 141. Die Sage dass er selbst habe geopfert werden sollen nicht ursprünglich, da die Nachkommen des Phrixos auch später noch die geopferten sind Plato Min 5; SchAp 2, 404; 653; SchArist 257. Das Moment τῶν καρπῶν φθειρομένων SchPdP 4, 288; St Ἅλος; SchH 86 ἀκαρπία; Apd 1, 80; SchAristN 257 αὐχμός ist natürlich später rationalisirenden Deutungen unterworfen. Ζεὺς φύξιος SchAp 2, 1147 in Thessalien, erscheint so auch in Lykorea (von Deukalion gegründet) Apd 1, 48; 83; St; Argos P 2, 21, 2; Sparta P 3, 17, 9.

[1]) Vgl. Höfer ML 2, 2165f; Welcker kl. Schr. 3, 160ff; P 8, 2, 1ff; 38, 1ff; Wetzel DBreslau 1879, 3ff. Die P 8, 38, 4 geschilderte Ceremonie stellt als ἀπομίμηνα den himmlischen Vorgang dar: der seine Zweige regende Wolkenbaum lässt die Wasser herabströmen; Callim 1, 15ff Zeus der Urheber aller Gewässer Arkadiens. Das Lykaion (Usener 199ff; Λύκαιος als Ὕπατος P 8, 38, 2) auch Olympos und ἱερὰ κορυφή P 8, 38, 2; unter dem Gipfel heiliger περίβολος, τὸ Λύκαιον σήκωμα EurEl 1274; τέμενος P 8, 38, 6; ἄβατον Erat 1; auf dem Gipfel Altar γῆς χῶμα 38, 7, vor dem 2 Säulen gegen die aufgehende Sonne, mit Adlern darauf; die Opfer ἐν ἀπορρήτῳ; in dem Abaton warf kein Gegenstand Schatten 38, 6, offenbar als Abbild des himmlischen Lichtraums gedacht Jbb 145, 70ff. Mit dem

Die Spuren dieses ältesten Zeuscults lassen sich nun durch ganz Griechenland verfolgen und beweisen dass dieser höchste Himmelsgott ein gemeinsamer Urbesitz der hellenischen Stämme gewesen ist. Von Thessalien aus hat sich der Cult nach Euboea und Aegina verbreitet: namentlich die letztere Insel zeichnet sich durch hochaltertümliche Cultformen aus, die sich denen von Epirus, Thessalien etc eng anschliessen. Weiter begegnen wir Spuren dieses alten Zeuscults in Phokis, wo die Traditionen der Deukalionischen Fluth und des Zeus Phyxios wie der Cult der Gaea in Delphi hierauf zu beziehen; auch Boeotien hat in verschiedenen Formen diesen alten Zeusdienst erhalten, der aber mehr noch als Tochtercult des Laphystios bekannt ist. Nicht minder ist aber auch der Peloponnes von ihm erfüllt, wo Argolis, Lakonien, Messenien etc in gleicher Weise Spuren seines alten Dienstes erhalten haben [1]).

Diesem alten Himmelsgotte sehen wir überall die Höhen geweiht. Denn die Bergspitzen stehen in gleicher Weise sowohl mit dem Lichte wie mit dem Dunkel in engster Beziehung, da sie einmal direkt in den Himmel hineinweisen, anderseits aber gerade die Berggipfel es sind, an denen sich mit Vorliebe die Wolken sammeln, um sich zu verdichten und als Regen auf die Erde herabzukommen. So ist es vor allem der Olymp der aufs engste mit Zeus verbunden erscheint. Die mit dem Namen Olympus benannten Höhen sind eben nur als die Verirdischungen des himmlischen Olympus anzusehen. Und in gleicher Weise sind in allen einzelnen Landschaften, soweit wir erkennen können,

---

ἱερόν Asylrecht verbunden Thuc 5, 16; Spiele Λύκαια PindO 9, 96; N. 10, 48; P 8, 2, 1; Plin 7, 205 die ältesten; C 1515; 1534 ἱκετεία wohl in Bezug auf das Asylrecht; Münze Bullettino 1868, 190f; Curtius SBA 1869, 472f; Pol 4, 33 Mittelpunkt Arkadiens. Die Sage Apd 3, 96ff macht einen sehr altertümlichen Eindruck: die Verbindung mit Gaea als ursprünglich eheliche zu denken. Filiale des Lykaioncults in Tegea P 8, 53, 9; in Megalopolis P 8, 70, 2.

[1]) Aegina von achaeischer Bevölkerung colonisirt βωμὸς πατέρος Ἑλλανίου PdN 5, 10. Sacra quercus de semine Dodonaeo OvM 7, 623ff. Die Befreiung der Insel von ἀφορία und ἀκαρπία Apd 3, 159 (αὐχμοῦ) durch das Gebet des Aeacus P 1, 44, 9 ist ähnlich wie die Procession auf die Höhe des Pelion zu deuten; daher ἀφέσιος der den Regen loslassende P 2, 29, 7f; Isocr Euag 5; Dd 4, 61; Cs 3493f. Der Cultname Ἑλλήνιος später zum πανελλήνιος gemacht und die Sage von der Dürre auf ganz Griechenland bezogen; der ἀγὼν ἀμφορίτης der Αἰάκεια SchPdO 7, 156 gleich den Hydrophoria oder Choai aufzufassen; SchAristEq 1253. In Delphi ὀμφαλός P 10, 16, 3 mit 2 Adlern SchPdP 4, 6; Gaea AeschE 1f. Boeotien Zeus μειλίχιος Cs 1814; 3169; Gaea 2452; ὕπατος P 9, 19, 3; ὕψιστος 8, 5; ὑέτιος 39, 4; über den Λαφύστιος MüllerOrch 156ff. Argolis P 2, 24, 3 Larisaios; 20, 3 Nemeios; φύξιος 21, 2; μειλίχιος 20, 1f; ὑέτιος 19, 8 etc. Lakonien ὕπατος P 3, 17, 6; σκοτίτας 10, 6; Ἀγαμέμνων TzL 335; Hes. Messenien Ithome (gleichfalls fremde Einflüsse) P 4, 33, 1ff etc.

die höchsten und centralsten Gebirge zu Sitzen und Cultstätten des höchsten Himmelsgottes erhoben worden. Sie sind die Säulen die gerade in die höchste Spitze der Himmelswölbung eindringend diese letztere tragen und halten und von der herab Zeus sich im Licht wie im Regen zu offenbaren scheint[1]). Und eben in dieser seiner Eigenschaft als höchster Himmelsgott trägt er den Cultnamen Hypatos, Hypsistos, der, wenn ihn auch die spätere Frömmigkeit auf die höchste Macht und Majestät des Zeus bezogen hat, von Haus aus nur ausdrückt dass der Himmel als die äusserste Grenze alles Raums zugleich der höchste und mächtigte sei. Als höchster ist er aber zugleich der von dieser seiner Warte den gesamten weiten Umkreis der Erde bezw. der Landschaft unter seinen Lichtblicken haltende, der weitschauende, der Allseher, der Allwissende. In diesem seinem Wesen kommt vor allem die wunderbare, die unendliche Lichtnatur des Himmelsgottes zum Ausdruck, deren Reinheit und Heiligkeit der Mensch nur in banger Scheu und tiefer Ehrfurcht zu nahen wagt[2]).

Diesem höchsten Himmelsgotte sind nun zwei Dinge eigentümlich, die Aegis und der Blitz. Die Aegis, dh in ursprünglicher Bedeutung das Ziegenfell, ist nur ein anderer Ausdruck der als Thierfell überhaupt, als Vliess, als Dioskodion gefassten Sturm-, Regen- und Gewitterwolke,

---

[1]) Ausser Musen nur Zeus Olympios. ApdSchAp 1, 598 zählt 6 Gebirge des Namens auf, doch ist Hom u. Hsd nur der thessal. zu verstehen. Ὀλυμπιεῖον Thespiae Cs 2192; Athen P 1, 18, 6f; Megara Cs 1ff; P 1, 40, 4f; Korinth 2, 5, 5: 3, 9, 2; Sekyon 2, 7, 3; Patrae 7, 20, 3; Elis etc. Sonstige Höhen Gargaron Θ 47ff; Athos Hes; AeschA 285; Ossa Ath 14, 45; Othrys Her 7, 197; OetaSophT 200; Helikon Hsd 4; Hypatos in Boeotien P 9, 19, 3; Laphystion 1, 24, 2; Kithaeron 9, 2, 4; Hymettos mit Adler des Zeus Ombrios, Parnes mit Σημαλέου (Z. ἐπάκριος Et) als ὀμβρίου u. ἀπημίου; Anchesmos P 1, 32, 2; Akropolis 26, 5; Kenaion Ca 1, 208; Aesch 27 etc; Ocha St Καρυστ; Aegina Theophr σημ 1, 24; Lykaion P 8, 38, 2; Kyllene H 3, 1ff; bei Tegea P 8, 53, 9; Kronion PdO 5, 17; Jthome 4, 33, 1ff; Apesas 2, 15, 3; Callim 82; Kokkygion P 2, 36, 2; Korinth 1, 44, 9 etc. Vgl. ferner Zeus Λυκωρεύς St; Αἰνήσιος Str 456; Hsd f 211; Kynthos, Aetna, Atabyron etc. Allg. ἐπάκριος Hes; καραιός Hes Phot; Cs 3208; κορυφαῖος P 2, 4, 5; ἀκραῖος C 3146 etc; ὄρη σημαντικά Theophr 1, 3. 20. 22. 24. 3, 6. 8. 10; 4, 2. Vgl. PdP 1, 30; Theophr 3, 10; Neumann-Partsch 26ff; noch heute entsprechende Processionen Milchhoefer Text z. Karten v. Att. 2, 72.

[2]) Hom ὕπατος, oft ὑψι —; Bacchyl 1, 18 ὑψίζυγος; in Athen P 8, 2, 3; 1, 26, 5; Ca 3, 146ff. 170; Korinth P 2, 2, 28; Olympia 5, 15, 5; Boeotien 9, 8, 5 etc. Εὐρυόπα (Erklärung SchA 498 schwankend); πανόπτης AeschE 1045; SophAn 184 ὁ πάνθ' ὁρῶν ἀεί; OC 1086; ἐπόψιος Callim 1, 82; Ap 2, 1123; ἐπόπτης, ἐπωπετής Hes; Bacchyl 15, 51; FTG 847 (43) πανόπτα κ. κατόπτα πανταχοῦ etc. Poetisch PdO 4, 1; 13, 24f; N 1, 60; 11, 2; f 14; AeschCh 245. 645; Se 485; Su 381; Soph 759; E 175. 659; Ph 1289; T 1106; EurJ 446 etc. Zeus in engster Bez. zum Aether N 837; B 412; Δ 166; Π 233; SchO 610; EurPh 84; f 035. 869. 836. 491. 903. 975 ua. Z ὕψιστος PdN 11, 2; AeschE 28; P 2, 2, 28; 5, 15, 5; Bull 11, 150 etc.

die in ihrer grellen und unheimlichen Beleuchtung wie ein Wahrzeichen des höchsten Gottes am Himmel erscheint. Diese Aegis ist immer mit dem Sturmwinde verbunden, wie sie uns auch selbst als solcher characterisirt wird: aber sie ist nicht schlechthin der Wind, da stets von ihrer körperlichen Bildung die Rede ist, sondern die vom Winde gepeitschte oder den Wind bergende und ausströmende Wolke, die eben durch ihre rasende Eile am Himmel den Eindruck des Grausens und Schreckens macht, dem auch wir uns namentlich in nächtlicher Einsamkeit nicht zu entziehen vermögen. Ist sie ihrem Wesen nach mit dem Himmelsgotte selbst wie mit dem Sonnengotte und der Mondgöttin verbunden, so sehen wir sie später mit Vorliebe in Verbindung mit Athene gebracht, da gerade der Mond es ist, wie schon früher bemerkt, der die Wolke in die rasende Bewegung zu setzen scheint und ihr die unheimliche Beleuchtung giebt. Die Auffassung der Aegis als eines Sturmschildes, hinter der sich der Träger versteckt, ist unmittelbar der Naturbeobachtung entnommen: erst die spätere überall von aesthetischen Motiven beeinflusste Mythendichtung hat sie zum Brustschilde gemacht, welches namentlich Apoll und Athene tragen[1]).

Gleich der Sturmwolke und noch ausschliesslicher als diese gehört dem Himmelsgotte nun auch der Blitz, mit dem der Donner aufs engste verbunden ist. So führt bei Homer nur Zeus den Blitz und Donner und wird dem entsprechend in zahlreichen von Blitz und Donner hergenommenen Epitheta characterisirt. Und in gleicher Weise ist es auch bei Hesiod Zeus allein der den Blitz in Händen und über ihn Gewalt hat, wenn auch die Kyklopen als die Sonnenriesen die Verfertiger der Blitzkeile sind. Und dieser Auffassung dass nur Zeus es ist, dem die Herrschaft über Blitz und Donner gebührt, bleiben alle Spätern — mit verschwindenden Ausnahmen — getreu. Wenn Aeschylus einmal von Athene sagt dass sie allein den Schlüssel zu dem Gemach

[1]) Vgl. oS 83; EurK 360; Her 4, 189; Hes αἰγίς. Zeus als αἰγοφάγος Et schlürft die als Ziege gefasste Wolke in sich (Schwartz Jbb 119, 314ff), um sich mit dem Reste als Fell zu schmücken; ähnlich Athene, Apoll: Z. αἰγίοχος Γ 426 uo; Athene B 447; Σ 204; Apoll O 229. 308 etc. O 308; Ω 20; B 447 schildern plastisch die goldumsäumte, vorwärtsstürmende, unheimlich leuchtende Wolke; P 593; Σ 204 mit Donner u. Blitz verbunden; vom Sonnenschmied verfertigt O 308; EustP 595; Σ 225. Die Erklärer verbinden stets den Sturmwind mit ihr Et; BekkAn 1, 354, 6; AeschCh 592f; Schrecken verbreitend E 738; χ 297; EustA 202; vgl. Stengel Jbb 125, 518; FrMüller SWA 136, 7; Reichel Hom. Waffen 66ff. In Bez. auf Athene E 738ff ἐν δ' ἔρις — ἐν δέ τε Γοργείη κεφαλή, da gerade die mit dem Mondgesicht verbundene Wolke den unheimlichsten Eindruck macht. Als Schild SchO 229; Erat 13; auf Bildwerken KM 2, 243ff; wenn die Erklärer SchΔ 167 die Aegis als ὅπλον bezeichnen, so ist das nur uneigentlich richtig, da sie nur als Schreckbild wirkt, daher EustE 738. Hom Zeus νεφεληγερέτης, κελαινεφής uä derselben Bedeutung wie αἰγίοχος.

kennt in dem der Blitz versiegelt ruht, so geht selbst hieraus deutlich hervor, wie Zeus als der alleinige Eigentümer des Blitzes gilt. Als höchster Himmelsgott hat er allein Recht und Macht Donner und Blitz zu führen und zu gebrauchen[1]).

Im Ganzen hat die griechische Mythologie wenige eigentliche Kämpfe des Himmelsgottes Zeus gegen das Dunkel der Gewitterwolken aufzuweisen: nur der Kampf des Zeus gegen Typhon, sowie der gegen die Giganten gehört hierher, indem er völlig dem Kampfe Indras gegen Vitra entspricht. Typhon ist ein Sohn der Gaea, eben weil diese die finstern Wolken aus sich heraus zu gebären und gegen den Himmel anzuwälzen scheint. Die gewaltigen Hände und Füsse des Ungeheuers entsprechen den wild vorwärtsstossenden Wolkenmassen, die hundert Köpfe den immer wieder von neuem aus sich herausquellenden Knäueln, die bald mit schwarzen Zungen über sich heraus lecken, bald mit feuersprühenden Augen leuchten, während sie zugleich mit verschiedenartigen stets furchtbaren Stimmen tönen: das Pfeifen und Brausen des Gewittersturms wie die unheimliche Beleuchtung der Wolken selbst wird hier als wesentlicher Bestandtheil der Wolkenmassen gefasst. Und wie die Wolke dem Beschauer bald als Stier bald als Hund bald als Löwe oder anderes Gethier erscheint, so wird die von ihr ausgehende Stimme naturgemäss gleichfalls zur Stimme des Löwen, des Stiers, des Hundes. Der Kampf selbst wie ihn Hesiod beschreibt bezieht sich unzweifelhaft auf ein die gesamte Natur erzittern machendes Gewitter: wenn Zeus den Unhold mit Blitz und Donner überwältigt, sämmtliche Köpfe desselben verbrennt und ihn in das Innere der Erde zurückstösst, so kann das nur auf die schwarze Wolkenmasse bezogen werden, die, von der Gluth des Feuers mehr und mehr angefressen und vernichtet, schliesslich wieder vom Horizont in die Tiefe der Erde hinabsinkt. Eben diese auf Täuschung des Auges beruhende Beobachtung dass das Gewölk wieder herabgleitend aus der Höhe unmittelbar aut

[1]) Epitheta des Zeus LexHom. Gewitter Hom Θ 133ff; Υ 56ff; Ξ 414ff; ξ 305ff; ψ 330ff; Hsd 72f. 141f. 504f. 515. 690ff. 699f. 707f. 839ff; Sc 421f. f 49; Blitze κῆλα Διός; PdO 4, 1; 8, 43; 10, 81; 13, 77; P 1, 5; 3, 58; 4, 23. 196; 6, 24; N 9, 19. 24; 10, 71; Bacchyl 3, 53ff; 17, 53ff; AeschPr 358. 370. 916. 922. 992. 1017. 1043. 1062. 1082; Se 430. 444. 454; A 470; E 181; Su 34; SophAn 130. 1116; Ai 257; OR 200; OC 95. 1460. 1462. 1479. 1502. 1658; E 825. 1063; T 437. 1087; f 483. 507; EurHf 177; B 3. 522. 597; Al 131; M 144; T 78. 92. 1102; Hi 530. 558; Ph 183. 1175. 1181; J 210. 215; Hec 67. 472; K 320. 328; Su 640. 831. 860. 934; f 781, 64; 1094d etc. Die Worte im Text AeschE 825ff; ähnlich schon Pd 146. Z. καταιβάτης Δελτ 190, 144; Journ 17, 8f; βροντῶν Mitt 7, 174; GGA 1897, 410; βρονταῖος MusIt 3, 622; κεραυνός Bull 2, 515; κεραύνιος P 5, 14, 7. 10; Ja 101; εὐηλύσια P 5, 14, 10; Poll 9, 41 ua. Auch Pd zahlreiche Bezeichnungen des Zeus als Blitzschleuderers O 9, 6. 42; 8, 3. 44; 4, 1; 13, 77; f 14. 144. 155 etc.

und in die Erde zurückkehrt, hat später Typhon als Personification der Gewitterwolken mit den irdischen Vulcanen in Verbindung gebracht. Die den letzteren entsteigende von feuriger Gluth bestrahlte Rauchmasse schien den von glühender Lohe umleckten Wolkenmassen zu entsprechen. So ist Typhon selbst zum Vulcan geworden. An seinem ursprünglichen Wesen aber kann kein Zweifel sein: er ist denn auch zum Urbild und Vater aller spätern das Licht bekämpfenden Ungeheuer geworden[1]).

Eine ähnliche Bedeutung trägt der Kampf der Giganten gegen Zeus oder die Götter überhaupt an sich. Die Giganten sind ein wildes Volk von Riesen, im Westen hausend gleich dem Typhon, aus der Erde herausgeboren gleich diesem, der in seinen hundert Köpfen schon den bestimmten Ansatz zur Vielheit an sich trägt. Auch in den Giganten erscheint die Verbindung der schwarzen Wolkenmassen mit dem Gluthanhauch des Feuers darin, dass sie aus dem Blute des Uranos geboren mit glänzenden Panzern und Speeren bewaffnet sind. Das Wesentliche der Giganten besteht in ihrer Vielheit. Denn wenn einerseits die mächtige zusammenhängende Wolkenbildung als eine Einheit gefasst werden kann, die als Stier, als Drache, als Riese erscheint, so kann sie mit gleichem Rechte als eine Masse einzelner gleicher Wesen gefasst werden, die in wildem Durcheinander dahin fahren. Und es wird in ihnen eine Eigenschaft hervorgehoben, die uns auch sonst, wie schon früher bemerkt, in zahlreichen Variationen bei den Dunkelgöttern entgegentritt: sie alle haben Anlage sich selbst zu zerfleischen. Denn gerade die Wolkenmasse, wenn sie vom Sturme gepeitscht hin und her geschleudert wird, scheint wie unter eigenster wilder Wuth diese Zerreissung und Auflösung an sich selbst vorzu-

[1]) Hsd 820ff (oS 47); Schoemann Op 2, 340ff. PdP 1, 15ff; 8, 15ff; f93! AeschSe 493ff; Str 248 etc; von ihm ἀνέμων μένος ὑγρὸν ἀέντων Hsd 869 (Plin 2, 131f; Gell 19, 1): MMayer Giganten 274ff; Mitt 14, 69ff; T. II. Typhon als Wolkenungeheuer schlangenleibig u. geflügelt KM 2, 393ff; mit Echidna P 3, 18, 10; PdP 1, 16 ἑκατογκάρανος. Ähnlich Apd 1, 39ff (verkürzt AntLib 28). Dem Naturverlauf entsprechend Kampf in 2 Phasen: Flucht der Götter (PdP 1, 15 Typhon Feind aller Lichtgötter; AeschPr 354; Götter verwandelt Pd 91; OvM 5, 326ff); Sieg der Götter. Typhon Zeus mit Schlangenwindungen umstrickend dasselbe als wenn der Himmel mit Wolkenstricken gefesselt wird. Übrigens ist Zeus hier in wesentlichen Stücken Sonnengott daher in der Höhle verborgen, Sehnen zerschnitten, was an den geschwächten Sonnengott erinnert: phrygisch-kretische Vorstellungen Her 2, 144; 3, 5; Dd 1, 21f etc. SchB 783 (H 2, 127ff; Stesich 60) späte Mache. Das ἐν Ἀρίμοις B 782f allg. Bezeichnung des westl. Dunkels; doch schon Hsd 860ff; PdP 1, 15ff; O 4, 8; f93; AeschPr 367ff Bez. zu Vulcanen; vgl. Ideler zu Aristot. Meteorol. 3, 1 p. 250ff; ProbG 2, 478. Der Mythus wohl zunächst Kleinasien zugehörig Str 579; 626f; St Ἄριμα; SchPdP 1, 31, 34; O 4, 11; SchAp 2, 1210f; Apd u. von da nach Griechenland übertragen PdP 1, 31Sch; O 4, 11; HsdSc 32.

nehmen. Aber zugleich bleibt doch der Gegensatz dieser Wolkenriesen gegen das Licht des Himmels, gegen den Glanz der Sonne wie des Monds bestehen und wenn der Mythus daher von Kämpfen der Giganten gegen Zeus wie gegen andere Lichtgötter berichtet, so ist darin echte Überlieferung aus alter Zeit enthalten. Aber freilich hat sich hier allmälig eine Umgestaltung älterer einfacher Vorstellungen vollzogen, indem im Laufe der Zeit eine grosse Zahl localer Überlieferungen, wie sie sich an die Namen und Sagen von einzelnen Dunkeldämonen und deren Kämpfen gegen die Lichtmächte knüpften, mit dem Gigantenmythus sich verschmolzen und diese zu einem sich immer mehr erweiternden Gesamtbilde gestaltet haben. In gleicher Weise hat später eine Verschmelzung der Giganten mit den Titanen stattgefunden, welche von Haus aus nichts mit einander gemein haben. Der Kampf der Giganten gegen Zeus ist — das muss festgehalten werden — der Kampf der Wolkenriesen gegen den lichten Himmel, der damit endet, dass der Himmelsgott mit Donner und Blitz die gewaltigen Gegner überwindet. Und wie diesen Kampf gegen die Unholde des Dunkels in gleicher Weise der Sonnengott und die Mondgöttin führen, so sind auch die einzelnen Sonnengötter und Mondgöttinnen des griechischen Glaubens in den Mythus von den Giganten mit hereingezogen worden welcher letztere auf diese Weise zu einem grossen Kampfgemälde sich erweitert hat[1]).

In allen diesen Beziehungen erscheint Zeus als die Personification des Himmels: als Himmelsgott ist er der höchste Herr über den gesamten Kosmos und insbesondere über die zwei Seiten der Erscheinungswelt Dunkel und Licht. Im lichten Aether wohnend, seinem Wesen nach selbst Licht und Aether, sammelt er zugleich die Wolken,

---

[1]) Material Wieseler Allg. Enc. 1, 67. 141—184; Ilberg ML 2, 1639ff; Max Mayer Giganten u. Titanen Berlin 1887 fasst die ersteren als Autochthonen; wahrscheinlich hatte auch Hesiod eine Gigantomachie gedichtet Schoemann 2, 140, 23, wie auch der Kyklos eine solche hatte SchAp 1, 554. Hom ein λαὸς ἀτάσθαλος den sein König Eurymedon ὤλεσε wie er selbst ὤλετο η 59ff; ihre ἄγρια φῦλα nahe den Phaeaken also im Westen η 206; κ 120; Hsd 50; den Laestrygonen verglichen κ 119f; daher auch wie diese Felsmassen schleudernd und selbst berghoch κ 113; in Waffenrüstung Koepp AJb 2, 265ff. (PdN 1, 67; J 6, 33; AeschE 295; EurJ 988; AristAv 824; OrphArg 1125) wird, wenn auch Her 7, 123; St mit Pallene identifizirt, eine allgemeine Bedeutung haben, wie ἐν Ἀρίμοις ua. Ihre Geburt und Rüstung Hsd 185, so auch in den ältesten Darstellungen Kuhnert ML 2, 1653ff; völlig wesensgleich sind ihnen die Hekatoncheiren. Die Selbstzerfleischung namentlich von den Sparten in Theben (EurPh 667ff Sch; 939; Apd 3, 22ff) und Kolchis Apd 1, 131 ausgesagt. Apd 1, 34—38 finden sich eine Reihe localer Traditionen mit dem ursprünglichen Gigantenkampfe verschmolzen: jene bezogen sich auf Kämpfe von Dunkelriesen gegen den Sonnengott wie gegen die Mondgöttin, wie SchΞ 295 (Euphorion) Hera von Eurymedon überwältigt wird udgl.

schleudert Blitz und Donner und führt die Sturmes- und Wetterwolke als Panzer und Schild. Und als Himmelsgott hat er zugleich den Sonnenadler, die Sonnenkyklopen als seine Diener die ihm den Blitz schmieden und tragen und ihm helfen im Kampf gegen das Dunkel. Denn wie die absolut finstere Seite des Kosmos, die namentlich in dem gegen den lichten Aether sich erhebenden Gewitterdunkel zum Ausdruck kommt, als das lichtfeindliche Element und im Gegensatz gegen den Himmel erscheint, so überwindet der letztere den trozig und furchtbar gegen ihn ankämpfenden Feind, zerschmettert ihn mit seinem Blitzkeile und zerreisst ihn in Stücke, um sich mit seinen Resten als Trophaeen zu schmücken[1]).

Wenn so der Himmelsgott entsprechend seinem ursprünglichen Wesen, in dem Dunkel und Licht noch als integrirende Bestandteile vereinigt waren, die Herrschaft über Wolken, Winde und Wasser wie nicht minder über Licht und Sonne ausübt und eben hierdurch auf das Erdeleben selbst bestimmend einwirkt, so tritt doch diese ganze Seite des Himmelsgotts in historischer Zeit aus dem Grunde zurück, weil die andern Mächte des Himmels, Sonne und Dunkel und Mond, die einst nur Theile des Himmels selbst waren, später zu selbständigen Gottheiten empor wuchsen und nun in unmittelbarerer und speciellerer Weise die einzelnen Beziehungen des Himmels zum Ausdruck brachten. Aber auch im spätern Culte erscheint Zeus selbst noch in mannigfachen Namen und Formen nach jener alten umfassenden Wesensseite, indem er in Winden und Regenströmen auf die Erde und auf das Menschenleben einwirkt und namentlich auch als Schützer des Landbaus, wie der Vegetation erscheint. Denn der Himmel in seiner Gesamtheit ist es ja der diesen Schutz, diese segensreiche Einwirkung auf das irdische Leben ausübt — wenn auch später daneben der Sonnengott und die andern Erzeugten des höchsten Himmelsgotts in diese Aufgabe mit eintreten[2]). Und auch darin bleiben noch die

[1]) Zeus σθένιος P 2, 32, 7; 34, 6 mit dem Fest Σθένια Hes; ἀλκτήρ Hsd 657; ἀγήτωρ XenRepLac 13, 2; τροπαῖος P 3, 12, 9; SophAn 143; T 303; ἄρειος P 5, 14, 6; später ἀγώνιος Bez. zu Wettkämpfen; στράτιος Her 1, 171; 5, 119; ὁπλόσμιος AristZμ 3, 10; Lebas 372f; χρυσαορεύς (karisch) Str 660 (Blitz; λάβρυς PlutQG 45). Κράτος u. Βία AeschPr seine Diener.

[2]) Zeus εὐάνεμος P 3, 13, 8; ὕης Hes; ἰκμαῖος Ap 2, 522; αἴθριος Theocr 4, 43; οὔριος AeschSu 594 (ε 176; ο 475 Διὸς οὖρος); ἀποβατήριος Bez. zur Seefahrt ArrAn 1, 11, 7; λιμενοσκόπος Callim 114; PdP 4, 193ff; σκύλλιος Hes; RhM 49, 469; ὑέτιος P 2, 19, 8; 9, 39, 4; ὄμβριος etc. Vgl. M 25; MAntonin 5, 7 (Gebet der Athener ὗσον ὗσον ὦ φίλε Ζεῦ); P 2, 25, 10; Cratin 121; P 1, 24, 3; Ca 3, 166; Διὸς ὄμβρος E 91; Λ 493; PdO 7, 49; N 3, 10 etc. In Bez. zur Erde γεωργός Ca 3, 77; Χθόνιος P 2, 2, 8; Syll 373, 26; im einzelnen ἔνδενδρος Hes; ἐπικάρπιος Hes; ἐργαῖος (Hsd E 465) Hes; ἀρότριος EusPrEv 1, 25; ἐπιρνύτιος; φύτιος Hes; μόριος SophOC 705Sch; ἐλαίους Hes; νόμιος StobFlor 2, 170 (Gaisf); μηλώσιος C 1870. 2418 etc. SchönFTG 933 (476) ὁ πέμπων τὴν ἐφήμερον τροφήν der uns unser täglich Brodt giebt.

Spuren des alten Verhältnisses, nach dem der Himmel selbst die Weltordnung wie der Weltenschutz war, erhalten, dass die Ordnungen welche die Erzeugten des höchsten Gottes der Erde vorschreiben und bringen, im Grunde genommen immer die Ordnungen des himmlischen Vaters sind, der seinen Söhnen und seiner Tochter die Wege bahnt und vorschreibt, die sie zum Segen der Erde und der Menschheit zu wandeln haben. Und es ist namentlich der Sonnengott, der nach dieser Richtung hin als Zeus' Prophet, als Träger der ewigen Ordnungen seines Vaters gilt. Denn wie die Zeitordnungen immer im höchsten Sinne als die Weltgesetze gegolten haben; und wie der Sonnengott zum vornehmsten Träger dieser Ordnungen geworden ist: so wird Apollon zum Darsteller und Verkünder der himmlischen Themistes, die im wesentlichen zwar Satzungen des Vaters selbst sind, die aber von dem Sonnensohn übernommen, ausgeführt, der Welt und der Menschheit zur Ordnung ihres eigenen Lebens gesetzt werden[1]). Und diese Abhängigkeit des Sonnensohns von seinem himmlischen Vater zeigt sich auch darin, dass das scheinbare Abweichen jenes von seiner normalen Himmelslaufbahn, welches der Mythus als ein Irregehen, als eine durch eine grosse Schuld zugezogene Strafe auffasst, auf den Vater zurückgeführt wird. Es ist der Vater, der den Sohn straft, aber zugleich ihn in den winterlichen Regenströmen wäscht und reinigt von seiner Schuld und ihn so der ordnungsmässigen Thätigkeit im Frühling zurückgiebt. So wird Zeus der als Herr des Himmels diese Reinigungen selbst vornimmt, zum Katharsios, dem nun auch der Mensch, wenn er sich in Schuld befindet, vertrauensvoll nahen darf, um von dem himmlischen Vater der Schuld entladen und gesühnt zu werden. So wächst auch hier die ursprüngliche rein physische Auffassung in die geistige und sittliche hinein[2]).

[1]) Διὸς θέμιστες (zunächst Bez. zur Zeit) π 403; Ἀπόλλωνος H 2, 214: Apoll Διὸς προφήτης AeschE 19 uo. In seiner Herrschaft über die himmlischen Ordnungen ist Zeus damit zugleich im Besitz ihrer Geheimnisse dh μάντις Aristid 2, 51; Hsd f 177. Die Könige von Zeus die θέμιστες empfangend A 238; B 206; ι 215; Soph 515 etc. Wie θέμιστες in erster Linie Zeitordnungen sind die das Auge erfasst, so sind die durch das Ohr erfassten himmlischen Stimmen ὀμφαί und deren Inhaber ist Zeus gleichfalls, daher πανόμφαιος Θ 250; Simon 144; εὔφημος Hes; φάμιος Syll 370, 26; Ὄσσα, Φήμη B 94; ω 413; P 1, 17, 1 seine ἄγγελος. Alle diese Erscheinungen des Himmels als Διοσημίαι zusammengefasst. Übertragen Zeus Vertreter der Rechtsordnungen δικαιόσυνος BekkAn 1, 34; τιμωρός ClemPr 39; ἐπὶ Παλλαδίῳ Ca 3, 71 etc.

[2]) Zeus καθάρσιος P 5, 14, 8; καππώτας (=καταπαύτας) P 3, 22, 1; ἀποτρόπαιος Syll 370, 69. 115; ἱκέσιος Bull 3, 472; AeschSu 610; alleinstehend vHiller Thera 19, auch ὅρκιος; ἀνταῖος Aesch 219; ἀλεξήτωρ SophOC 143; AeschSe 8; φαναῖος EurRh 355; ἱκετήσιος ν 213 ὅστε καὶ ἄλλους ἀνθρώπους ἐφορᾷ κ. τίνυται ὅστις ἁμάρτῃ, daher auch ι 270 ἐπιτιμήτωρ ἱκετάων τε ξείνων τε; η 165. 181; ἀφίκτωρ

Tritt uns hier schon wieder die Tendenz des Menschen entgegen, die eigenen Verhältnisse auf den Himmel zu übertragen, so weist die ethische Entwicklung, welche der Zeusglaube und Zeuscult im Ganzen genommen hat, die ethische Entwicklung des Hellenentums selbst auf. Zeus ist den Griechen im Laufe der Zeit zunächst der höchste Gott der Gnade geworden, da von ihm alle Gaben des Himmels kommen. Und weil er der höchste, so ist er auch der mächtigste: er ist allmächtig und damit zugleich der Soter und Alexikakos. Und ferner ist er der allgerechte, da alle himmlischen Ordnungen, die zunächst in natürlichem Sinne gefasst allmälig sich sittlich vertiefen, auf ihn zurückgehen und er über deren unverbrüchliches Einhalten wacht. Er ist zugleich Horkios der auf Treue und Glauben hält und den Meineid straft: denn er selbst ist ja in ursprünglicher Anschauung der als Horkos oder Herkos den gesamten Raum des All umfassende, dass nichts über den von ihm gesetzten Kreis und seine Grenzen hinüberkann und alles sich dieser von ihm gewollten Begrenzung unweigerlich fügen muss. Und so ist er auch Teleios, Horios weil er ja die Grenze schlechthin ist und allem Maass und Ziel setzt. Und wie alle Zeit in ihm beschlossen ist, so ist er der allwissende, der aus seiner lichten Höhe alles sieht und alles kennt und alles rächt[1]).

Wie wir so das Wesen des Himmelsgottes vor unsren Augen sich vertiefen sehen, so können wir ihn zugleich Schritt für Schritt von kleineren zu grösseren Kreisen in seiner Geltung fortschreiten und wachsen sehen. Der Einzelne, der Stamm, der ursprünglich den Himmel

---

AeschSu 1; ἵκτιος 385; ἱκτήρ 479. Solon (Poll 8, 142) liess bei Zeus unter 3 Formen schwören ἱκέσιον καθάρσιον ἐξακεστῆρα. Wie die Art der Sühnung durch Anwendung des Dioskodion nur eine Nachahmung des himmlischen Vorgangs ist, indem eben das in dem Vliess enthaltene himmlische Nass das Mittel wird, zeigt Polemo 87.

1) Zeus' Allmacht PdO 13, 24; J 5, 52f; AeschSu 524ff; 816; SophAn 604ff; OR 903ff ua. Zeus τέλειος PdP 1, 67; O 3, 115; AeschA 973 Z. τέλειε τὰς ἐμάς εὐχάς τέλει; E 759 τοῦ πάντα κραίνοντος; Pr 526 ὁ πάντα νέμων; Plut QR 2: Furtwängler SMA 1897 H. 3; in Bez. zur Ehe Kap. 11. Der häufigste Beiname ist σωτήρ, wie er aus zahlreichen Städten bekannt ist AeschSu 25 etc; daher Feste Σωτήρια, Διισωτήρια Preller-Robert 151f. Zeus σαώτης P 9, 26, 7. Er kann je nach Belieben Gutes oder Böses verhängen daher Ω 527 δοιοὶ πίθοι—δώρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων, daher ἀλάστωρ Aesch 90 wie πανσίλυπος Soph 375. 259; ἐπιδώτης P 8, 9, 2; βιοδώτωρ Orph 73, 2; Krankheiten abwehrend PdO 8, 85. Ὅρκιος P 5, 24, 9; EurHi 1085; daher die Eide schon H 411 uo unter seiner Obhut stehen. Ὅριος Plato Leg 8, 9. Zeus' Allwissenheit oben; Hsd E 267 πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς κ. πάντα νοήσας—τάδ' ἐπιδέρκεται οὐδὲ ἑ λήθει ff; PdP 5, 122; EurHel 1441ff; FTG 905 (351); ursprünglich ist dieses Auge des Zeus das Sonnenauge gewesen FTG 934ff (485. 491. 496) etc.

allein sich zu Häupten geschaut und geglaubt hatte, der erkannte in den Berührungen mit seinem Nachbar, dass es dieselbe Himmelswölbung war, die ihn gleich jenem unter ihren Schirm und Schutz nahm und hat dieser Erfahrung entsprechend auch den Nachbar als Theilnehmer des Schutzes seines Himmels anerkannt. Aber weiter: auch die staatlichen Ordnungen gehören dem Schutze des Zeus. Haben wir schon bei Betrachtung der Zahlenverhältnisse gesehen, wie der Mensch in seinen irdischen und staatlichen Institutionen die himmlischen nachzuahmen und darzustellen suchte, so kann es nicht wunder nehmen, Zeus nun auch als den Herrn dieser irdischen Satzungen anerkannt zu sehen. Schon die Cultnamen Genethlios, Phratrios ua zeigen ihn als Herrn der künstlich geschaffenen Geschlechter und Phratrieen; Zeus Boulaios und Agoraios schützt Boule und Agora; Zeus Polieus ist der höchste Schirmherr der Burg, der Stadt, des Staats in seiner Gesamtheit[1]). Überall also wird der natürliche wie der künstlich gemachte Kreis zum Abbild des himmlischen Kreises gemacht: und wie hier Zeus die höchste Gewalt übt, so führt er sie nun auch dem Abbilde jener, dem irdischen Kreise gegenüber. Und wie diese Kreise des irdischen Lebens nicht nur äussere Ordnungen sind, die als solche schon Bestand haben, sondern die erst dann sittlichen Werth erhalten, wenn sie auch innerlich von dem Sinne für Sitte und Gesetz, von dem Geiste der Ordnung und des Rechts erfasst und erfüllt werden, so ist auch Zeus als Herr der himmlischen Themistes von Zeit und Raum zum Geber und Wächter aller irdischen Ordnungen geworden. So hält er, wie schon angedeutet, Treue und Glauben, rächt und straft alle Schuld; nimmt auch den Fremden, ja jeden der sich hülfesuchend an ihn wendet unter seinen weiten Schirm; bewahrt zugleich vor allem Schaden; erhält alle Güter und schützt namentlich das höchste Gut, die Freiheit, dem der muthig für dieselbe eintritt. In dem Namen

---

[1]) Z. ἑρκεῖος Harp; Ca 2, 1664; Arist 245; Philoch 146; μεσέρκιος Hes; ἐφέστιος Her 1, 44. SophAi 492; P 2, 24, 3; 8, 46, 2; 5, 14, 7; ξύναιμος SophAn 658; γεννήτωρ AeschSu 206; γενέθλιος PdO 8, 16; πάτριος Bull 16, 143; συγγένειος Eur 988; ὁμόγνιος EurAn 921; πατρῷος SophT 288; Syll 360, 35; AristN 1469; φράτριος Εφ 1883, 74 (= ὀράτριος Del [2] 116f); ἀπατούριος Conon 39; ὁμαγύριος P 7, 24, 2; ὁμάριος Str 385 (ἀμάριος Syll 178); ὁμολώιος P 9, 8, 5ff; Cs 2456; ἑλλήνιος Her 9, 7; Mitt 2, 59 etc. Συλλανίας Plut Lyc 6; πολιεύς (OJahn Memorie d. Inst. 2, 13ff) P 1, 24, 4 in Athen u. sonst; πάνδημος Ca 3, 7. Βουλαῖος Ca 3, 272; ἀμβούλιος P 3, 13, 6; ἀγοραῖος Ca 1, 23; ὀρθοδῖκος Bacchyl 11, 9. Λακεδαίμων Her 6, 56; Γελέων Ca 3, 2. Φίλιος Ca 3, 285; Furtwängler SMA 1897 H 3; ἑταιρεῖος Hes.: Zeus schützt auch die Ordnungen der Freundschaft und Kameradschaft. Schutzherr der Ehe PlutQR 2: SchAristTh 973; πλούσιος P 3, 19, 7; κτήσιος AeschSu 445; P 1, 31, 4; Dem 21, 53; Ψ 298; B 670 etc: Zeus verleiht also auch Besitz uud Reichtum.

Vater und König drücken sich am praegnantesten alle diese Beziehungen des höchsten Gottes aus[1]).

So hat sich der Begriff des rein sinnlich gedachten Himmels als der die Erde überspannenden Wölbung zu einem Schirme mächtiger Hülfe vertieft und vergeistigt; die regelmässigen Wechsel des Himmels, die alle Ordnungen irdischen Lebens bedingen, sind zum Prinzip der Gesetzmässigkeit, der Gerechtigkeit geworden; die Gaben des Himmels, von denen alles Gedeihen der Erde abhängt, zum Begriffe der Allgüte, der Allliebe; das stets unverändert in ungetrübter Ruhe dem Auge des Menschen sich darbietende Himmelsgewölbe wird ihm zum Ausdruck der Ewigkeit, der Unveränderlichkeit, in der alle die kleinen und kleinlichen Wechsel und Veränderungen in Zeit und Raum, im Leben der Erde und des Menschen ihre Ausgleichung finden. Der Himmelsgott ist nun der ewige und unveränderliche, der allgerechte und allgütige, der allgegenwärtige und allmächtige; er ist die höchste Weltordnung, die Quelle aller guten und vollkommenen Gaben, der mächtige Schutz und Schirm jedes einzelnen wie jeder Gemeinschaft; er ist Ein und Alles, Anfang Ende und Mittelpunkt alles Glaubens[2]).

Wir haben oben schon auf die Spuren hingewiesen welche andeuten dass mit diesem höchsten Himmelsgotte Zeus im Glauben und Culte Gaea eng verbunden war: galt jener als der Vater, so war diese die Mutter und das eheliche Verhältniss beider war eine nothwendige Folge dieser Auffassung. In historischer Zeit hat sich dieses Verhätniss geändert, indem einmal an die Stelle der Gaea eine Göttin getreten ist, die unter den verschiedensten Cultnamen als Demeter, Dione, Themis, Leto etc bekannt, stets eine und dieselbe Persönlichkeit darstellt, auf die zurückzukommen ist; indem anderseits mit dem Himmelsgotte Zeus der kretische Sonnenzeus sich verschmolzen hat, dessen Ehe mit der Mondgöttin Hera allmälig an die erste Stelle im Glauben sich

---

[1]) Zeus ξένιος Simon 128; AeschSu 627; P 3, 11, 11; ἱκέσιος oben; ἐλευθέριος Harp (Ἐλευθέρια Ca 2, 17, 65; Plataeae Plut Arist 21; P 9, 2, 5); βασιλεύς P 9, 34, 4; Hsd 96; πατήρ A 544; Soph T 275 ὁ τῶν ἁπάντων Ζεὺς πατήρ etc. Bacchyl 5, 179 ἀρχαγὸς θεῶν; 199f μεγιστοπάτωρ.

[2]) Daher mit Zeus aller Gesang beginnt PdN 2, 1; Alcm 2; Terpand 1 πάντων ἀρχά, πάντων ἀγήτωρ (daher ἀρίσταρχος Bacchyl 13, 25; Simon 231). Der Hymnus wie ihn zB Cleanthes StobEcl 1, 2 an Zeus richtet lässt in allen Theilen noch den Zusammenhang der Auffassung des Zeus als des rein naturalistisch aufgefassten Himmelsgewölbes mit derjenigen die ihn zur höchsten geistigen Potenz erhoben hat, erkennen und ist zugleich nach Form und Inhalt ein so tief empfundenes Meisterwerk dass er mit jedem christlichen Hymnus verglichen werden kann. Auch bei den Tragikern und sonst bricht immer wieder die ursprüngliche Identität des Zeus mit dem οὐρανός hindurch Aesch 65; SophOC 1471; E 175; EurT 884ff; f 869; Plato Phaedr 26 etc.

gesetzt und speziell die Ehe des Himmelsgotts mit der Erdgöttin zurückgedrängt hat. So ist es gekommen, dass Gaea mehr und mehr verschwindet und nur noch in der theo- und kosmogonischen Dichtung ihre Stelle behauptet[1]). Nach zwei Seiten hin hatte Gaea einst die Stelle der grossen Mutter in Anspruch zu nehmen das Recht, indem nicht nur die gesamte Vegetation und in entfernterer Beziehung auch das animalische Leben auf sie zurückgeführt wurde; indem nicht minder aber auch der Sonnengott wie der Dunkelgott nebst der Mondgöttin als die Kinder der Gaea galten, da sie in täglich neuem Gebären vor den Augen des Menschen aus ihrem Schoosse hervorgingen, wie sie zugleich täglich wieder im Sterben oder Verbergen in ihren Schooss zurückkehrten. In dieser Auffassung tritt uns ein bestimmter Gegensatz des Unten gegen das Oben entgegen. Schien es dem Menschen, als ob die in ewiger Wiederholung in ihren Schooss zurückgeschleuderten Sonnen Monde und Dunkel in ihrer Vielheit die Mutter bedrängen, sie belästigen mussten, so tritt er mit seiner ganzen Sympathie auf die Seite des Unten, dem er selbst angehört, und erblickt in dem Thun des Himmelsgotts wohl eine höhere aber auch eine ungerechte Macht. Aber auch darin zeigt sich die versöhnende Tendenz des hellenischen Glaubens, dass dieser Gegensatz der Erde gegen den Himmel im Laufe der Zeit sich ausgeglichen hat[2]). Denn steht die Erde noch in dem Kampfe des Uranus gegen seine Söhne auf Seite dieser, so tritt sie schon in dem folgenden Kampfe des Zeus gegen die Titanen — der nur eine andere, jüngere Version jenes älteren Kampfes ist — auf Seiten des Zeus.

Indem wir uns vorbehalten auf die Momente zurückzukommen,

---

[1]) Vgl. Kuhnert ML 1, 1566ff; Gerhard ABA 1849, 477f. Philoch 13 stellt die Ehe des Zeus mit Gaea an die Spitze; daher richtig Welcker 1, 26 Zeus und Gaea als das wesentliche des althellenischen Cults bezeichnet. Vgl. auch Her 4, 59; 1, 131. Zeus und χθονίη = Gaea wird auch von Pherecydes in den Mittelpunkt der Religion gestellt SBA 1897, 147ff. Schwur bei ihr Γ 278 uo; Syll 171, 61 etc.

[2]) Von Gaea u. Uranus Hsd 126ff stammen Sonnen- u. Dunkelgötter: Hekatoncheiren u. Kyklopen einer-, Titanen (Kap. 6) anderseits sind verschiedene Entwicklungsphasen derselben. Uranus stösst die kaum geborenen in den Schooss der Erde zurück; 157ff wird dieser sinnlich vor dem Auge sich abspielende Vorgang höchst plastisch geschildert: der Himmel stösst die kaum geborenen in den Schooss der Erde zurück (Γαίης ἐν κευθμῶνι): ἡ δ' ἐντὸς στοναχίζετο Γαῖα πελώρη στεινομένη. Später werden namentlich Wolken- u. Dunkelungeheuer als Geburten der Erde gefasst η 324. Μαῖα (=μητηρ) ist mit Robert 390 als alter Name der Mutter Erde zu fassen ξ 435; H 3 oft; Hsd 938; Simon 18; Eur J 1ff. Ihr Wesen aber früh durch Aufnahme in die Genealogie des Atlas getrübt. Tityos; Erinyen, Giganten, Melische Nymphen Hsd 185; Typhoeus 821; Aigaion SchAp 1, 1165; Echidna Apd 2, 4; Python Hyg 140; Areion P 8, 25, 9 uA. Die Ehe der Erde mit Pontos Hsd 232 beruht auf Mache.

welche den Begriff der Erde als Gottheit allmälig umgestaltet haben, seien hier nur noch kurz die Anschauungen wieder gegeben, die in historischer Zeit ihr bleiben. Und da ist zu sagen dass die Ehe zwischen Himmel und Erde zwar erhalten bleibt, dass sie aber fortan nur auf rein populärer Anschauung beruht, während sie im Culte ganz zurücktritt. Es wird also fortan nur ihr Hervorsprossenlassen von Saaten und Pflanzen betont, während das eigentliche religiöse Moment, ihre Mutterschaft der grossen Himmelskinder verschwindet. Die Erde bleibt demnach einerseits die Karpophoros, die damit zugleich auch als Quell alles Erdesegens, alles Besitzes, aller Habe angesehen werden kann[1]: sie wird aber anderseits zugleich die Todesgöttin, da sie alles Leben wieder in ihr Inneres herabzieht, dasselbe in ihrer Tiefe, in dem geheimnisvollen Schoosse ihres Leibes verschwinden lässt. In dieser doppelten Beziehung behält also die alte Gaea ihre Stellung im Glauben, während sie sich als die eigentliche Mutter der himmlischen Familie in Demeter und unter anderen Namen aus dem starren unbeweglichen Erdbegriffe zu dem lebendigen sich bewegenden Dunkelbegriffe entwickelt; darauf ist zurück zu kommen[2]).

Zugleich aber hat der Erdbegriff noch nach einer andern Richtung hin sich entwickelt und diese Umgestaltung desselben muss uns hier noch einen Augenblick beschäftigen. Während nemlich Gaea ganz allgemein als die Erde in ihrer Beziehung zum Himmel wie zu den Geschöpfen ihres Schoosses aufzufassen, ist Hestia die Erde in spezieller Beziehung zum Wohnsitze des Menschen. Es war ein ungeheurer Fortschritt als der letztere aus dem unsteten Wanderleben zur

---

[1]) H 30 bringt die populären Anschauungen zum Ausdruck: παμμήτειρα, ἠυθέμεθλος, πρεσβίστη, θεῶν μήτηρ; nährt alle Creatur, verleiht Besitz u. Reichtum wie auch Gesetzmässigkeit als Folge des auf Ackerbau beruhenden Culturlebens. PdN 9, 25 βαθύστερνος; P 9, 102 βαθύκολπος; 9, 60 Verbindung mit den Horen; καρποφόρος P 1, 24, 3; Ca 3, 166; ζείδωρος, ἀνησιδώρα SchAristAv 971; πανδώρα Hippon 37; μάκαιρα τελεςφόρος Cs 2452; παμβῶτις SophPh 391 etc; κουροτρόφος P 1, 22, 3 uo. Daher Plut fac 21; SophAn 339; AeschSe 16ff; Theogn 825ff. Wie Götter u. Menschen aus ihr als μιᾶς μητρός hervorgehen PdN 6, 1ff, so philos. Dox 580, 3; 561, 4; 427, 17ff.

[2]) Als Todesgöttin empfängt sie Spenden AeschCh 124ff; P 220; 626 etc; das Fest Γενέσια (Ὡραῖα) Hes ἑορτή πένθιμος Ἀθηναίοις—τῇ Γῇ θύουσι. Die Spuren eines Cults ausser den angeführten sehr dürftig: allg. TheophrHpl. 9, 8, 7; PhilVAp 6, 39 (p 128); Freilassung ὑπὸ Διὰ Γῆν Ἥλιον Syll. 441; vgl. ferner Plin 28, 147 Aegira; P 7, 25, 13 Γαῖον in Aegae; P 1, 31, 4 in Phlyus Gaea als Μεγάλη Θεὸς in einer Cultgemeinschaft die auf Verschmelzung mit fremden Culten weist; 3, 11, 9; 12, 8 Sparta Γῆς καὶ Διὸς ἱερόν; 8, 48, 8 Tegea βωμός; 5, 14, 10 Olympia βωμός und μαντεῖον 10, 5, 5f; Διὶ χθονίῳ Γῇ χθονίῃ in Mykonos Syll. 373, 26 etc. Als πρωτόμαντις in Delphi bezeichnet sie AeschE 2; EurJT 1249 μαντεῖον χθόνιον; P 10, 5, 5; ἱερόν Plut Pyth 17 ua.

festen Ansiedlung überging und der Ausdruck dieser Begründung eines bleibenden Wohnsitzes ist Hestia. Es ist deshalb auch von hohem Interesse zu bemerken, dass in Thessalien, derjenigen Landschaft wo wir die ältesten bleibenden Wohnsitze der hellenischen Stämme anzunehmen haben, der Begriff der Gaea zur Hestia sich umgebildet hat[1]). Mit ihr ist demnach der Begriff der Heimath verbunden, welcher erst durch die Errichtung einer festen Siedelung geschaffen wird; denn nur sie giebt erst die Möglichkeit eines geregelten Culturlebens mit den Segnungen des Ackerbaus und aller aus dem Festgewurzeltsein an einem bleibenden Lebensmittelpunkte hervorgehenden Güter. Mit diesem Begriffe der Sesshaftigkeit hat sich aber offenbar ein anderer Begriff, der freilich eng mit jenem zusammenhängt, verbunden. Denn den Grund zu einem solchen sesshaften Leben legt das Feuer, die Möglichkeit und Leichtigkeit des Feuergebrauchs, welcher dem Menschen gestattet den rohen Naturzustand zu überwinden und ein geordnetes Leben mit Benutzung der Früchte und Thiere des Feldes zu Speise und Trank zu führen[2]). Tritt uns bei den Alten das volle Verständniss für die Bedeutung des Feuers nach dieser Richtung hin entgegen, so entspricht dem die Thatsache dass als Mittelpunkt des Hauses, der Heimath zu allen Zeiten der Heerd gegolten hat, auf dem das Feuer, die heilige Gabe des Himmels lodert; welches aus seinem himmlischen Sitze herabgestiegen sich nicht scheut zum Segen des Menschen in seinen Dienst zu treten. Es hat sich also mit dem Begriffe der Sess-

---

[1]) Allg. Preuner ML 1, 2605ff. Der etymol. Zusammenhang von Ἑστία mit Vesta ist nicht zu leugnen, doch ist es beachtenswerth dass Vesta nur spezifisch römisch ist, während im übrigen Italien Name und Wesen der Gottheit unbekannt gewesen zu sein scheint. Während die Alten Ἑστία, Ἱστία von ἕζω, ἵζω ableiteten (vgl H 29, 3 ἕδρην ἀΐδιον ἔλαχε) hat Preuner auf die W. vas leuchten brennen hingewiesen (vgl Lottner ZvglSpr 7, 178; Schweizer 16, 130), während Grassmann (16, 172) und Roth (19, 218. 221) die Ableitung von vas wohnen annehmen: Grassmann begründet diese Ableitung durch den Hinweis auf vedische Vorstellungen. Ich schliesse mich der letzteren Ableitung an; danach ist mit Roth Ἑστία als „Genie der Heimath" zu bezeichnen. Die genealogische Einreihung der Hestia in die olymp. Götterfamilie Hsd 454; Apd 1, 4; Dd 5, 68 etc trägt den Stempel später Mache an sich. Dagegen weist die Landschaft Histiaea in Thessalien auf alten Cult der Histia.

[2]) Vgl dazu oS 91ff. Daher Porph abst 1, 13 die ältesten Menschen der lebenden Thiere nicht aus Frömmigkeit sich enthalten lässt, sondern weil sie τὴν πυρὸς χρῆσιν nicht kannten; sobald sie das Feuer kennen lernten verehrten sie Hestia τιμιώτατόν τε καὶ ἱερώτατον (hier also Hestia in Bezug auf das Feuer). Dass die Heiligkeit des Feuers den älteren Zeiten feststand zeigt Agni, die Verehrung des πῦρ bei den Persern Her 1, 131; Str 733; daher auch die skyth. Ἑστία Her 4, 59 (neben der Gaea) vielleicht das Feuer ausdrückt. Vgl Hes Ἑστίη πῦρ κ. θεός; EurHel 872 ἐφέστιον φλόγα ua.

haftigkeit derjenige des Feuers als des göttlichen Culturelements eng verbunden.

Die Entwicklung der Göttin Hestia, welche wesentlich in der Verschmelzung dieser beiden Begriffe der Heimath und des Feuers besteht, lässt sich denn auch noch deutlich verfolgen. Tritt bei Homer noch ausschliesslich der erstere Begriff der Sesshaftigkeit, der bleibenden Heimstätte hervor, nach dem Hestia das Haus ist, dh die Erde in ihrer speziellen Beziehung zum Wohnsitz des Menschen, so bleibt dieser Grundbegriff, indem Hestia einerseits als eine andere Bezeichnung der Erde selbst gilt, anderseits aber unter ihrem Namen sehr entschieden die Geschlossenheit des Hauses, die Einheitlichkeit der einzelnen Heimstätte und der ihr zugehörenden Familienglieder hervorgehoben wird[1]). In den homerischen Hymnen löst sich dann der Begrifl von der Erde und dem bestimmten einzelnen Wohnraume und verflüchtigt sich zu einer allgemeinen Schutzgöttin die über dem einzelnen Hause und seinem Frieden steht und wie ein dienender Geist in den Häusern der Menschen wie den Tempeln der Götter waltet. Da aber der Heerd des Hauses ohne das heilige Feuer nicht zu denken ist, welches seinerseits dem Menschen helfend und dienend sein Leben erträglich macht und verschönt, so wendet sich von selbst die Ver-

[1]) Hom wird mit ἀνέστιος I 63 (ἀφρήτωρ ἀθέμιστος) nur das heimatlose hervorgehoben; ebenso B 125 mit ἐφέστιος das sesshafte. Daher der Schwur ξ 159; ρ 156; υ 231; τ 303 unter ἱστίη Ὀδυσῆος (ἣν ἀφικάνω) nur das Haus des Odysseus als Schutz- und Heimstätte verstehen kann. Auch in Wendungen wie SophE 881 μὰ τὴν πατρῴαν ἑστίαν, EurHf 599f. πρόςειπε θ'ἑστίαν κ. δὸς πατρῴοις δώμασιν; Phot ζεῦγος: παραλαβόντες τὴν νύμφην ἐκ τῆς πατρῴας ἑστίας bezeichnet ἑστία offenbar den Frieden, den Schutz des Hauses, ohne jede Beziehung auf das Feuer, wie denn auch der Schutzflehende der sich an den Heerd setzt damit thatsächlich in den Frieden des Hauses gelangt und an ihm theil nimmt. Eine ähnliche Bedeutung hat das Fest der Amphidromien, durch welches das Kind in den Schutz des Hauses aufgenommen wird. Daher Hes ἑστία βωμὸς ἡ οἰκία und die der Ἑστία gebrachten θυσίαι (Hes Ἑστίᾳ θύομεν) den geschlossenen Kreis des Hauses bezeichnet. Bestimmt als Bezeichnung der Gaea nennen Hestia Soph b. Philod εὐσ. 23 (wahrscheinlich auch Aeschylus in den vorhergehenden Worten αὐτὴν Ἑστίᾳ): Eur 938; vgl auch Plato Phaedr 26; Theophr b. Porph abst 2, 32 (γῆ—κοινὴ ἑστία) [Arist] κόςμ 2 (Gaea παντοδαπῶν ζῴων ἑστία κ. μήτηρ); PlutQ couv. 7, 4, 7; Corn. 28 etc. Ähnlich AeschSu 372 βωμὸν ἑστίαν χθονός; SophOR 965; Eur 781, 35 Ἑστίας ἕδος; PdN 11, 6; FTG 880 (221). Daher die allg. Opferregel SchAristTh 299 εἴτε τῇ Γῇ εἴτε τῇ Ἑστίᾳ ὁμοίως πρὸ τοῦ Διὸς θύουσιν αὐτῇ. Dd 5, 68 Ἑστίαν τὴν τῶν οἰκιῶν κατασκευὴν εὑρεῖν. Wenn SchAristN 844 ἐπὶ τῆς ἑστίας τρέφουσι χοίρους richtig ist so kann man darin nur das Festhalten des ursprünglichen Zustands erkennen, in dem auch die Hausthiere unter demselben Dache Aufnahme fanden; und daher mögen auch die Schweineopfer zu erklären sein, welche Hestia vorzugsweise erhielt Preuner 262of.

ehrung, der Cult der Flamme zu, welche lodernd vom Heerde zum Himmel steigt. Nur durch dieses ihr Feuerwesen ist die Göttin zur Jungfrau geworden; nur ihr als der heiligen Lohe gilt das Opfer welches der Mensch ihr weiht, indem er an jedem was er geniesst wie seine Hausgötter überhaupt so auch das Heerdfeuer selbst theilnehmen lässt[1]). Und wie dem einzelnen der Heerd der Mittelpunkt des Friedens und der Segnungen seines Hauses ist, so hat jede Gemeinschaft, sie mochte noch so klein oder noch so gross sein, auch für sich in ihrer Gesamtheit einen Heerd gegründet, der in übertragener und höherer Bedeutung all das zum Ausdruck bringt was der Heerd im Hause der einzelnen Familie für sich beansprucht[2]).

So hoch interessant also Hestia und so bedeutsam sie erscheint für die Erkenntniss des antiken Denkens und Empfindens, so ist doch zu bemerken dass sie für den Gesamtglauben ohne Bedeutung geblieben ist. Sie hat wohl Aufnahme in das olympische Göttersystem erhalten, steht aber als eine ganz singuläre Erscheinung vereinsamt und zusammenhanglos im Kreise der grossen Götter. Wir haben eben in Hestia einen Begriff zu erkennen der sich erst spät entwickelt hat und der nie die tiefgewurzelte allgemeine Anerkennung gefunden hat, in der wir die alten unmittelbar der Natur entsprossenen Begriffe finden. An ihrer Stelle hat eben einst Gaea gestanden und hat in umfassenderer, allgemeinerer Auffassung den Begriff der Erde in deren Beziehung zum Himmel zum Ausdruck gebracht.

Haben wir also nach älterem Glauben Zeus und Gaea als im Mittelpunkte des ältesten Cults stehend aufzufassen, so tritt nun jenem als dem Himmelsgotte ein anderer Himmelsgott in Poseidon gegenüber und diesem letzteren haben wir jetzt noch unsere Betrachtung zuzuwenden. In Wirklichkeit ist aber Poseidon nur ein anderer Zeus, der ursprünglich denselben Namen wie Zeus tragend, in einer langen historischen Entwicklung zu einer so eigenartigen Persönlichkeit geworden ist, dass er auch seinem Wesen nach ein anderer zu sein scheint. Der Name Poseidon ist nemlich in seinem zweiten Theile nichts anderes als die dialektische Form Dan=Zeus, während der erste Theil des Namens die Beziehung auf das feuchte Element trägt. Poseidon = Potidan ist also Zeus in Beziehung zum Nass, zum himmlischen Nass. Erst im Laufe der Zeit hat sich diese Beziehung auf

---

[1]) H 24, 1ff; 29, 1ff, daher ἀφ' Ἑστίας ἀρχόμενος Hes uo; Hsd E 748f; PlutQc 7, 4, 4. Hestia als Jungfrau H 4, 22ff; SchAristV 846 etc. Bez. auf das Feuer im Sprichwort Ἑστία γελᾷ AristM 2, 9. Die Heiligkeit des Heerds als βωμός kommt Hsd E 733f zum Ausdruck.

[2]) Über die Hestia der γένη (Ca 2, 596), Phratrieen, Phylen, Städte u. Staaten Preuner 2629ff.

die Gewässer des Himmels in diejenige auf die Gewässer der Erde und hier speziell des Meers umgestaltet[1]).

In den Homerischen Dichtungen erscheint Poseidon schon völlig als Gott des Wassers und zwar in einer so spezifischen Weise als Gott des Salzwassers, des Meers, dass, wenn wir nichts anderes von ihm wüssten, wir schwerlich zum Verständniss seines Wesens gelangen würden. Dennoch müssen wir allein schon auf Grund der Homerischen Daten aufs bestimmteste die Ansicht, Poseidon sei eine Personification des irdischen Meers abweisen. Denn auch bei Homer erscheint Poseidon durchaus als der über dem Meere stehende, der je nachdem seine aufregende oder seine besänftigende Macht über dasselbe auszuüben vermag. Denn wenn es auch heisst, dass er in Aegae in der Tiefe des Meers seinen Pallast habe, so tritt er uns doch völlig abgetrennt vom Meere als diejenige Gottheit entgegen, der ausschliesslich oder vor allem die Herrschaft über dieses Element zukommt. Gleich dem Zeus treibt er die Wolken zusammen, sendet Stürme oder günstigen Fahrwind: er übt also durch Wolken und Winde die Herrschaft über das Meer aus, das ihm gehorchen muss[2]). Denn dass das Meer an und für sich völlig indifferent nur durch himmlische, von oben durch Stürme und Regenmassen oder durch die besänftigende, glättende Macht der Lichtmächte kommende Einflüsse bewegt bezw.

---

[1]) Allg. Overbeck KM 3, 207ff. Über den Namen Ahrens Ph 23, 1ff = KlSchr 1, 390ff: W. Ποτ- (ποτόν, ποτής, ποταμός) Bez. zum trinkbaren Wasser; Aesch 436 Δία τὸν ἐν θαλάσσῃ sein späteres Wesen. Poseidon hat dieselbe Entwicklung durchgemacht wie Varuna. Dagegen will Prellwitz mit Pott BezzB 9, 327ff den Namen = der Heranfluthende erklären: es ist schwer glaublich wie ein so allgemein gehaltenes, zusammengesetztes Eigenschaftswort sich zum allgemein gültigen Cultnamen entwickelt haben soll. Zusagender ist die Erklärung von Meringer — FrMüller BezzB 16, 232f wonach der Name = Wegbahner; auch dieser Name, wie den entsprechenden auch Indra führt, würde aber ursprünglich dem Himmelsgotte gelten.

[2]) Poseidon im Meere sich aufhaltend N 44. 352; O 161. 219; λ 253; daher er selbst von sich sagt O 190 ἐγὼν ἔλαχον πολιήν ἅλα ναιέμεν αἰεί. Pallast in der Tiefe des Meers N 20ff; Hsd 931ff; in ein σπέος εὐρύ stellt er seine Rosse ein N 32ff. Ausserhalb des Meers A 399ff; O 161; N 10ff; ε 282; M 17ff; Υ 67ff. Die schöne Schilderung N 17ff macht durchaus den Eindruck einer alten traditionell fortgepflanzten Fassung, bei der das Schreiten des Gottes aus der Höhe in die Tiefe und jedenfalls oberhalb des Meers das wesentliche. Sein Name ἐπόπτης P 8, 30, 1 erinnert an N 10ff. Er giebt Sturm oder günstigen Fahrwind λ 400; ψ 234f; γ 176; I 362; ε 291f; 366; η 272 etc. Vgl. PdJ 7, 38 Γαιάοχος εὐδίαν ὄπασσεν ἐκ χειμῶνος; O 6, 103 εὐθὺν πλόον; ein Fest διὰ τὸν συμβάντα χειμῶνα SchPdO 13, 159; in seinem Mt Anacr 6 νεφέλαι ὕδει βρίθονται βαρὺ δ' ἄγριοι χειμῶνες παταγεῦσιν; durch Sturm vernichtet er die persische Flotte Her 7, 192, daher Σωτήρ; PdO 6, 103; Apd 2, 43 etc.

beruhigt werde, diese triviale Wahrheit ist denn doch auch den Alten geläufig gewesen. In der Zusammenfassung aller dieser freundlich oder feindlich einwirkenden Momente ist es der höchste Himmelsgott der jene beherrscht und ausübt und in dieser Beziehung auf das Meer ist eben Poseidon der Himmelsgott selbst der über Stürme und Wolken befiehlt[1]). Und als Himmelsmacht erscheint er auch in der Triaina, dem Dreizack, der von Haus aus nichts anderes als der Blitz gewesen sein kann. Bei Homer ist sie durchaus die mächtige Waffe mit welcher der Gott das Meer aufwühlt, während er zugleich durch Stürme dasselbe peitscht, durch Wolkenmassen dasselbe bewegt; mit ihr zerstört er Burgen und Mauern, spaltet Felsen und Berge, gebraucht sie als Waffe im Kampfe gegen die Giganten, lockt wiederholt Quellen mit ihr hervor. Offenbar haben wir in allen diesen Beziehungen die Triaina als Blitz zu erkennen, den der Himmelsgott gegen die Wolkenriesen gebraucht und mit dem er aus den himmlischen Bergen den Quell des Regens hervorlockt. Es erscheint hier also überall die Macht des Poseidon als die eines andern Zeus: erst die menschliche Beschränktheit hat die alten Züge der himmlischen Thätigkeit des Gottes zu irdischen herabgezogen. Wenn man später die Spuren der Triaina an verschiedenen Stellen tief im Lande wieder zu erkennen glaubte, so ist klar, dass der Glaube hier nicht die Waffe des Harpunschleuderers verstanden haben kann: jene Stellen sind gleich den Elysia oder Enelysia zu fassen die des Zeus Blitz geschlagen hat[2]).

In allen diesen Beziehungen tritt uns also Poseidon als Himmelsgott, aber nach einer bestimmten Seite und zwar der der Wolken- und Wasserbildung des Himmels entgegen. Er hat offenbar mit den Hauptrepraesentanten des himmlischen Meers Atlas und Okeanos wenigstens nach einer Richtung hin grosse Ähnlichkeit und namentlich ist sein alter Cultname Erdhalter so aufzufassen wie die gleiche Charakteristik des Atlas. Wie dieser mit seinen Wolkensäulen das gesamte Weltrund umfasst und so Himmel und Erde zusammen hält, so ist auch Poseidon im wörtlichsten Sinne Erdhalter, indem er eben das Erdrund mit seinen

---

[1]) Vgl. Solon 12 ἐξ ἀνέμων θάλασσα ταράσσεται· ἢν δέ τις αὐτὴν μὴ κινῇ πάντων ἐστὶ δικαιοτάτη; ähnlich Archiloch 54; Alc 18; Dox 441, 8ff; Arist Zγ 4, 2 uo.

[2]) Poseidon gebraucht die τρίαινα als gewaltige Waffe M 27; δ 506f; ε 292; bedeutsam Ξ 385 δεινὸν ἄορ τανύηκες ἔχων ἐν χειρὶ εἴκελον ἀστεροπῇ. PdO 8, 48; 1, 72; 40; N 4, 86 ὀρσοτρίαινα, Εὐτρίαινα, ἀγλαοτρίαινα; AristN 566 uo. Im Kampf gegen die Giganten Str 489. Die τρίαινα mit dem Blitz verglichen PdJ 8, 36; O 9, 30; beide von den Kyklopen geschmiedet Apd 1, 7. Vgl. noch AeschPr 925; Su 218; EurJ 282; SchN 59. In den älteren Kunstdarstellungen KM 3, 214f kein wesentlicher Unterschied zwischen Zeus und Poseidon; sehr selten die τρίαινα als Geräth des Fischfangs, wie AeschSe 131. Spuren des Dreizacks in Athen auf der Akropolis P 1, 26, 5; Apd 3, 178 uo. Vgl. Walters Journ 13, 13ff.

von den Weltenden auf- und niedersteigenden Wolken- und Wassermassen umspannt und zusammenhält[1]). Nur darin unterscheidet sich Poseidon von Okeanos und Atlas, dass in ihm allmälig die ursprünglich himmlische Beziehung zu einer Bedeutung aller Gewässer erweitert worden ist. Denn Poseidon ist der Cultgott seefahrender Stämme gewesen oder geworden, deren Lebensmittelpunkt das Meer, mit dem sie nun den alten Himmelsgott und Herrn der Gewässer immer entschiedener zusammengebracht und in dem sie schliesslich das Meer geradezu personifizirt haben.

Als ein anderer Zeus, ein anderer Himmelsgott tritt nun Poseidon vor allem auch in einzelnen Landschaften darin hervor, dass er der Schöpfer fruchtbaren Gedeihens, ihrer gesamten Vegetation und Kultur ist. Hier erscheint er also in bestimmtestem Gegensatz gegen sich selbst nach seiner spätern Auffassung als Vertreter der unfruchtbaren Salzfluth. Als ein solcher dem vegetativen Gedeihen des Landes zugewandter echter Himmelsgott wird er zum Gemahl der Demeter, lässt das befruchtende Nass zur Erde herabfliessen, giebt den Saaten und Früchten Wachstum und erscheint in jeder Beziehung als ein milder die Vegetation fördernder Gott. Wie so oft hat sich in diesen localen Beziehungen die ältere und ursprüngliche Auffassung des Gottes erhalten, während dieselbe von den seefahrenden Stämmen in diejenige des Meerherrschers umgestaltet ist[2]). Und wenn Poseidon in gleicher

[1]) M16ff gehorchen ihm die Flüsse. Die Wanderung über dem Meere von Samothrake nach Aegae, anderseits sein Kommen und Gehen zu und von den Aethiopen drückt in ursprünglicher Auffassung die Himmelsbewegung von O. nach W., bezw. von W. nach O. aus. Die δώματα N 21f der im äussersten W. gedachte Urquell alles Wassers, an dessen Stelle später die bekannte Cultstätte von Aegae tritt. Die Rosse (Wolken) von W. hergeholt N 23f; im O. ausgespannt N 32ff. Auch die Verbindung mit einem σπήλαιον in Taenarum P 3, 23, 2; 25, 4; 8, 42, 2f; Apd 1, 27 etc zu fassen wie das Hausen des Okeanos in der Tiefe. Pos. γαιήοχος Hom, oft auch alleinstehend; Ja 79; PdP 4, 33; P 3, 20, 2; 21, 8 etc. SchN 43 richtig erklärt ὁ τὴν γῆν συνέχων; Et mit Okeanos verglichen. Vgl. Ζεὺς γαιάοχος AeschSu 816; EurT 884ff. Auch der Name ἀμφίβαιος (—γαιος?) TzL 749, sowie ἀσφάλιος werden hierher gehören; das letztere Et ἀσφαλής ἑδραῖος erklärt dh unbeweglich; Pos. ἑδραῖος Journ 10,81. Vgl. Plut Thes 36 fin; AristAch 682 (Macr 1, 17, 22); P 7, 21, 7; 3, 11, 9; Str 57; C 2347h; 4443; Bull 6, 454 etc.

[2]) Pos. φυτάλμιος (Corn. 22) Ca 3, 269; PlutQconv. 5, 3, 1; daher die Phytaliden Toepffer 252ff in engem Zusammenhang mit Pos., der ἥρως ἄναξ Φύταλος in Wirklichkeit Poseidon selbst P 1, 37, 2, der hier als Garten- und Ackerbauer auftritt; nach Hes gab es auch einen Ζεὺς φυτάλμιος. PlutQconv 8, 8, 4 Pos. unter den θεοὶ τῆς ὑγρᾶς κ. γονίμου κύριοι; wenn die Priester keine Fische essen so erscheint das in direktem Gegensatz gegen die spätere Auffassung des Gotts als des Meerherrschers; Artemid 2, 38 bedeutet seine Erscheinung Regen. Feldfrüchte ihm geopfert Plut Thes 6; PhilJ 2, 17 γεωργός (=Zeus). Als χαμαίζηλος erhält er

Weise Berge spaltet um den Fluthen der Gewässer ihren Abfluss zu schaffen; wenn er hier Mauern baut und dort sie niederreisst, so haben wir auch darin nur eine Uebertragung himmlischer Verhältnisse auf irdische zu erkennen. Es sind Bilder und Anschauungen die uns in zahlreichen Variationen aus den alten Liedern der Inder bekannt sind, wo Indra des Himmels Burgen baut und niederreisst, wie er nicht minder die gefangenen Ströme des Himmels befreit und herabsendet. Und diesem seinem Wesen als des mit Vorliebe in dunkle Wolken sich kleidenden Himmelsgottes entspricht auch die finstere gewaltige trozige Kraft des Gottes, in der er den Gläubigen erscheint. Die Cultnamen geben demselben in zahlreichen Formen Ausdruck, wenn man auch annehmen darf, dass manche derselben erst später entstanden ihm als Meeresgotte gelten[1]. Und ähnlich verhält es sich auch mit den Cultnamen die ihn als Erderschütterer bezeichnen. Auch hier kann man zweifeln ob die Ausdrücke wie Enosichthon ua sich nicht ursprünglich auf das Gewitter bezogen haben, indem der Himmelsgott gerade durch das Schleudern der Blitze, durch das Rollen des Donners, das Brausen des Sturms die Erde bis in ihre Tiefen erschüttert. Sicher ist aber dass man später allerdings diese Bezeichnungen des Gottes durchaus auf seine Macht im Erdbeben thätig zu sein bezogen hat, welche er eben durch das Meer ausübt. Das furchtbare Toben und Brüllen des vom Sturm gepeitschten Meers wurde in dem Rollen und Zittern der vom Erdbeben bewegten Erdtiefe wieder erkannt und wie jenes auf

---

ein νηφάλιον Ca 3, 77. Enge Verbindung mit Demeter in Trozen P 2, 32, 8; Arkadien 8, 25, 5; 42, 4; 10, 2; 37, 9; in Athen 1, 37, 2; in Mykonos Syll 373, 9ff daher in Eleusis als πατήρ P 1, 38, 6; mit Gaea P 10, 5, 6; Bull 6, 454; Apd 2, 115 etc. Pos. mit Quell- und Binnenwassern verbunden P 1, 21, 4; 14, 6; 38, 6; 2, 2, 8; 32, 8; 3, 21, 5; 23, 2; 8, 7, 2; dörrt aber zugleich die Quellen aus Apd 2, 13f, wie er Dd 4, 42 λοιμός und καρπῶν φθορά durch das die Winterüberschwemmung darstellende κῆτος sendet. Pos. als oder im Alpheios PdO 6, 58; λ 238 als Enipeus; AeschSe 307 sendet er Quellen hervor wie Plato Crit 7; Hyg. 169. 187; Vater des Asopos Apd 3, 156; Triton Hsd 930; Ogygos TzL 1206; ServG 1, 12 Neptunus et fluminibus et fontibus et omnibus aquis praeest; Pos. ἐπιλίμνιος Hes. Wenn später gerade das Meerwasser characteristisch für ihn wird P 2, 22, 4; 1, 26, 5; 24, 3; 2, 1, 7; 8, 10, 4 Apd 3, 178f etc so entspricht das eben der spätern Auffassung.

[1]) SchPdP 4, 246 durchbricht Pos. die thessalischen Berge um dem Peneios Abfluss zu verschaffen: natürlich ist das nur ein Schluss aus der Natur des Landes. Her 7, 129 führt die Schaffung des Ausflusses des Peneios auf ein Erdbeben zurück. Mauerbau des Pos. H 452; Φ 446; Niederreissung M 27ff; vgl. Hsd 732f. Hom κυανοχαίτης (Corn 22 vom dunklen Mantel), ἄναξ, εὐρυκρείων, εὐρυσθενής, μέγας θεός, μεγαλοσθενής; H 3, 187 ἐρισφάραγος; PdO 8, 31 εὐρυμέδων; 6, 58 εὐρυβίας; Hsd 456 ἐρίκτυπος; εὐρύστερνος etc. In Trozen βασιλεύς P 2, 30, 6; Μέλανθος SchLyc 767 uä.

den Herrn des Meers zurückgeführt wurde, so ging auch dieses nun auf eben denselben zurück[1]).

Müssen wir diese Beziehung als eine erst der spätern Entwicklung des Gottes gehörende ansehen, so tritt uns das alte Wesen des Gottes weiterhin auch in seiner Beziehung zu einer Reihe von Thieren entgegen, die uns als Auffassungen des Wolkendunkels bekannt sind. Poseidon ist nicht nur Schöpfer sondern auch Herr einer Zahl von Thieren, unter denen namentlich der Stier, das Ross, die Ziege bedeutsam hervortreten. Gleich dem Indra, der in verschiedenen Thiergestalten, vor allem aber als Stier auftritt, erscheint auch Poseidon selbst in Gestalt eines Stieres, eines Hengstes, eines Bockes, wie er nicht minder diese Thierarten erschafft und über sie herrscht. Man hat später die Rosse in den Wogen des Meers wieder zu erkennen geglaubt: aber die Sagen von der Entstehung des Rosses sind nur verständlich, wenn wir sie auf die Wolkenrosse beziehen. Aus der bergartig zusammengeballten, vom Dreizack des Blitzes zerrissenen Wolkenmasse sich loslösend, stürmt es hastig durch den Himmelsraum dahin: das irdische Ross ist wieder nur die Copie des himmlischen. Und wenn das Wolkenross auch der Sage nach selbständig vom Sonnengotte wie von der Mondgöttin gebändigt werden kann: der eigentliche Herr derselben ist und bleibt der Himmelsgott selbst, der es erzeugt, der selbst seine Gestalt annimmt oder in dem erschaffnen wieder erscheint. In dieser Beziehung zum Wolkenross ist Poseidon selbst Hippios; und wie er dieses Wolkenross nach seinem Willen wild dahin rasen oder bedächtig einherschreiten lässt, so ist er auch der Bändiger des Rosses. Als eine Erweiterung dieser Anschauung haben wir es dann anzusehen wenn Poseidon mit vollständigem Gespann erscheint[2]).

---

[1]) Ἐνοσίχθων, -γαιος Hom Lex: M 27 durch die τρίαινα. Ἐννοσίδας PdP 4, 33. 173; σεισίχθων J 1, 52; Bacchyl 18, 21; ἐλασίχθων f 17; ἐλελίχθων P 6, 50; κινητὴρ γᾶς J 4, 19; ἐλάτης Hes. Vgl. H 22, 2; AristN 566; SophT 502 etc. Packende Schilderung Υ 54ff; Hymnus während des Erdbebens XenHell 4, 7, 4; gewaltsame Veränderungen von Land u. Meer auf Pos. zurückgeführt Dd 4, 85; Str 57. 579 etc.

[2]) Vgl. oS 83f. Schöpfung des Pferds ServG 1, 12; SchPdP 4, 246 ἀπὸ τῆς πέτρας (dh Wolkenfels), daher Pos. πετραῖος; Bacchyl 14, 20; in anderer Auffassung ἡ γῆ ἀνέδωκεν—Σκυφίον (Bez. zum Wasser; σκύφος Becher). Ἀρείων göttlich Ψ 346; P 8, 25, 8—10; Hes; Ἐρίων (vWilamowitz Herm 26, 225) von Ἐρινύς, Sohn des Pos. Apd 3, 77; Pegasus Hsd 281ff; PdO 13, 92; Apd 2, 32; andere Apd 3, 170; Dd 6, 3. Pos. ἵππιος Et; PhilJ 2, 14; P 1, 30, 4; 6. 20, 18; 5, 15, 5; 8, 25, 4ff (Pos. als Ross ServG 1, 12: Wentzel Phil 50, 385); P 8, 42, 1ff; 10, 2; 14, 5; 36, 2; 37, 10; 7, 21, 7; HimerO 3, 10. Vgl. AeschSe 131; Pd 243; Alcm 12; Stesich 49; ἱππηγέτης SchLyc 766; ἱπποκούριος P 3, 14, 2; ἱππομέδων Bull 10, 367f. Bändigung des himmlischen Rosses: Pos ζύγιος, ἵμψιος Hes; δαμαστικός SchPdO 3, 89; PdO 13, 79ff; P 7, 21, 9; H 22, 5; Stesich 49. Sein Gespann N 23ff; Ψ 277; PdO 1, 41; O 5, 21; H 2, 52ff (die Rosse noch ganz göttlich); Plato Crit 9; HimerO 3, 10; KM 3, 317f: geflügelte

Und wie der Glaube in der ziehenden Wolke ein Ross erkennt, so kann er auch einen Stier in derselben sehen und so wird Poseidon wieder selbst zum Stier. Und eine Übertragung vom Himmel auf die Erde ist es weiter, wenn der irdische Strom gleichfalls als Stier gefasst wird, da er ja nur ein Abbild, ein Abkömmling des Himmelsstroms ist. Und wie der gewaltige Himmelsstier, wenn er im Winter die Fluthen aus der Höhe herabströmen lässt, schädigend und Verderben bringend wirkt, so wissen die Sagen von solchen furchtbaren Vernichtung bringenden Stieren zu berichten — Sagen die sich nur auf die winterlichen Überschwemmungen beziehen können, welche vom Himmel herab und mittelbar durch den sein Bett überschreitenden Strom des Landes wirkend Tod und Verderben mit sich führen. Endlich hat der Glaube auch mit dem Bocke die Wolkenbildung verglichen, weshalb Poseidon selbst als Bock erscheint, mit Böcken über das himmlische Gefilde fährt und der fröhlichen Schaaren von Böcken und Ziegen dort oben sich erfreut. In dieser Auffassung ist er völlig gleich dem Zeus als dem Eigentümer und Schüttler der Aegis und das ist auch der Grund weshalb Poseidon in so mannigfaltiger Beziehung zu der Wurzel Aig- erscheint. Die Fassung der Wolken als der Ziegen, des Wolkenvliesses als des Ziegenfells hat eben in mannigfachen Formen und Wandlungen Ausdruck erhalten und es ist in gleicher Weise der Himmelsgott Zeus wie der Himmelsgott Poseidon der in engster Beziehung zu diesen Wolkenziegen erscheint. Auch hier ist erst später wieder die Übertragung auf das irdische Meer erfolgt und nun auch in den Wellen die Beziehung auf die Ziegen aufgefunden[1]).

Rosse Apd 1, 60. Pferdeopfer (doch vgl. Stengel Jbb 143, 449ff) P 8, 7, 2; Rossheerde Apd 1, 90ff; Hyg 187. Die Wagenkämpfe bringen den majestätischen Zug des Himmelsgotts selbst mit seinen Wolkenrossen zum Ausdruck Ap 3, 1240ff etc, daher Pos. auch Stifter der Wagenkämpfe.

[1]) Pos. ταύρεος HsdSc 104; Hes. Die Beziehung zum Wasser auch in dem Sprichw. Ταύρειον πῶμα Hes und der Bezeichnung der οἰνοχόοι als ταῦροι Hes. Stieropfer für Pos. und Alpheios Λ 728; γ 6. 179; ν 181; λ 130f; ψ 278; PdO 13, 69; P 4, 205; Υ 403. Der Stier des Prometheus wesentlich gleich dem des Pos. Dieser sendet den verderblichen Stier P 1, 27, 9; Apd 2, 94; 3, 8; Dd 4, 7. Lebender Stier ins Meer gestürzt PlutConvSap 20; Hes Ταύρεια. Die Unfruchtbarmachung des Landes EurHi 1214ff; P 2, 32, 8; Apd 3, 179; Dd 4, 28; die Sendung eines κῆτος hat dieselbe Bedeutung Apd 2, 103; 43; προςκλύστιος P 2, 22, 4. Die schädigende Seite des Gottes im Mt Poseideon (neben dem Maemakterion) fixiert; Mt Taureon Bischoff Leipz. Studd. 7, 396. 400. Als Widder buhlt Pos. Hyg 3. 188; die Sage von Arne Dd 4, 67; Opfer λ 130ff; Syll 373, 10 etc. Später hat man die Beziehung der αἶγες zum Meer zu erklären gesucht: so fasst als αἶγες Artemid 2, 12 τὰ μεγάλα κύματα; VarroLL 7, 22 die scopuli in pelago; Plin 4, 51 einen speziellen scopulus; TzL 135 gar das ganze Αἰγαῖον πέλαγος als Ziege: man sieht daraus wie hier durchaus keine Übereinstimmung herrschte. In Wahrheit entbehren alle diese Erklärungen

Es muss also noch einmal hervorgehoben werden, dass diese göttlichen Rosse Stiere und Böcke nimmermehr von Haus aus die irdischen gewesen sein können. Keine der Natur sich anlehnende Beobachtung oder Erfahrung konnte darauf verfallen Landthiere, die im Wasser überhaupt nicht leben können, ins Meer zu versetzen. Wir haben in ihnen die himmlischen Thiere zu erkennen, die Wolkengeschöpfe, welche sich lustig auf der himmlischen Weide umhertummeln und in engster Verbindung mit dem Nass geheimnissvolle Wesen sind, die als die höheren und vollkommneren zu Urbildern und Vorbildern der irdischen werden.

So erkennen wir denn in Poseidon den mächtigen Himmelsgott, der ursprünglich ein anderer Zeus über die Wolken Winde und Gewässer des Himmels herrscht; der in seiner Identification mit den Wolken selbst im Meer oder Strom, ein wilder Stier, ein unbändiges Ross wird; der nicht minder aber als Herr von Stürmen und Wassern, als Gebieter über Rosse Stiere Ziegen und anderes Gethier, als Fürst des Meers und seiner Fluthen seine Macht äussert. Der Glaube des Menschen, dass die irdische Welt nur ein Abbild der himmlischen, hat die Herrschaft des Gottes über die himmlischen Gewässer auch auf die irdischen ausgedehnt und übertragen. Und weil gerade diejenigen Stämme, welche den Poseidoncult hatten, vorzugsweise seefahrende waren, denen das Meer zum Lebenselement wurde, so haben sie mit besonderer Vorliebe die Beziehungen dieses ausgebildet und seine Eigenschaften selbst mit auf den Gott übertragen[1]. So ist später allerdings der Himmelsgott der durch seine Stürme und Blitze das Meer erregt und es wieder besänftigt allmälig immer mehr mit diesem selbst, wie schon bemerkt, innerlich zusammengebracht, fast geradezu identificiert. Aber das alte Wesen des Himmelsgottes bleibt doch in all seinen Wandlungen und Veränderungen klar erkenntlich. Denn so

---

jeder Wahrscheinlichkeit: wir haben auch hier eine Übertragung von den himmlischen αἶγες auf das irdische Meer anzunehmen: die αἰγίς des Zeus wesentlich gleich den αἶγες Pos. Der Himmelsgott als Besitzer der himmlischen Heerde war Αἰγεύς und ihm zu Ehren sind dann eine Reihe von Cultstätten benannt Curtius Jonier 18ff.

1) Πελαγαῖος P 7, 21, 7; ποντομέδων AeschSe 131; ἁλιρρόθιος SchPdO 11, 83; πόντιος EurAn 1010f; AristEq 551ff; Bull 10, 367; Verehrung auf Vorgebirgen, in Häfen etc: πόρθμιος Bull 4, 262; ἐπακταῖος; ἐπιλίμνιος Hes; τροπαῖος Seesieg Ath 8, 7; P 2, 1, 7. Nun auch der Delphin mit ihm verbunden Stephani Cr 1864, 204ff. Vgl. N 27ff; AelNa 12, 45 (angeblicher Hymnus des Arion); SophOC 712ff; EurT 1ff; AristTh 322ff. Vielleicht gehört hierher der Cultname Ἑλικώνιος SchΥ 404 (von ἑλίσσω?): doch bleibt die Bedeutung des Worts, namentlich angesichts der Bezeichnungen ἕλιξ, ἑλίκωψ zweifelhaft. Auch die Cultnamen ἀσφάλιος, σωτήρ hat man später vom Schutze der Seefahrt verstanden; die Argo ihm geweiht Dd 4, 57; Apd 1, 144.

gewiss Förderung wie Gefahr der Schiffahrt nicht oder nur zum geringsten Theile aus der Tiefe des Meers kommen, sondern aus der Höhe von den Stürmen und Wettern des Himmels, so gewiss ist auch Poseidon von Haus aus nicht der im Meere hausende und wirkende, sondern der aus der Höhe durch Sturm oder glücklichen Fahrwind, durch Unwetter oder heitere Luft fördernd oder hemmend auf die Schiffahrt einwirkende Himmelsgott.

Haben wir demnach Poseidon als eine Fortentwicklung des alten Himmelsgotts Zeus anzusehen, so ist auch die mit ihm ehelich verbundene Demeter als eine solche der alten Erdgöttin anzusehen. Und auch darin zeigt sich die ursprüngliche Identität des Zeus und Poseidon dass beide mit derselben Göttin verbunden werden. Denn wenn auch später Amphitrite als die legitime Gattin des Poseidon erscheint, so hat doch ohne Zweifel ursprünglich Demeter als seine Gattin eine viel bedeutsamere Stelle eingenommen. Auf sie wird später zurückzukommen sein.

Zeus und Poseidon sind die beiden einzigen Himmelsgötter des griechischen Glaubens. Wohl treten uns noch einige andere Namen entgegen die wir entweder als Localbezeichnungen jener, oder als fremde im Laufe der Zeit verblasste Gestalten, oder endlich als von der Speculation geschaffene Begriffe aufzufassen haben: sie sind jenen beiden grossen Cultgöttern gegenüber ganz ohne Bedeutung geblieben. Dennoch mag es gestattet sein dieselben hier kurz zu betrachten.

Ich behandle zunächst einige Gestalten die wir als dem Poseidon ähnliche, aber untergeordnete Bildungen anzusehen haben. In der ausschliesslichen Beziehung zur Wolken- und Wasserseite des Himmels steht Poseidon schon den früher behandelten Okeanos und Atlas nahe. Denn indem diese beiden später mehr und mehr verblassenden, einst ohne Zweifel viel bedeutsamer hervortretenden Götterbegriffe die Erde von allen Seiten umfassen, umschliessen und halten, treten sie dem Poseidon als Erdhalter zur Seite, welcher letztere gleichfalls als Himmelsgott nach allen Seiten sich auf und um die Erde herabsenkt und diese in seine Wölbung und damit zugleich in seine Wolken und Wasser einschliesst, sie hält und umfasst. Ähnliche Bildungen scheinen nun auch Phorkys, Triton, Proteus, Thaumas uA zu sein. Phorkys, seinem Namen nach wohl gleich Horkos, bringt den Himmel als Grenze der Erde und der Welt gleich dem Okeanos und wie dieser zugleich in Bezug auf die das Erdenrund umkreisenden Wolken und Wasser zum Ausdruck. Proteus wird ähnlich dem Atlas charakterisirt und stellt gleichfalls die Wasserseite des Himmels dar. Auch Thaumas wird nur ein Ausdruck der Wunder des Westens sein, aus dem die Wolken und Wasser aufsteigen, um den Himmel zu erfüllen. Und hier ist auch Triton noch einmal zu nennen, der wie Phorkys, Proteus

uA als Meergreis charakterisirt von Haus aus nur Beziehung zu dem himmlischen Wundermeere gehabt hat, daher er speziell im Regenwasser erscheint und mit den Sonnengöttern in Kampf steht[1]). Und endlich gehört auch Nereus hierher dessen Name vom fliessenden Wasser hergeleitet seinen Träger ganz dem Zeus Naios und Poseidon zur Seite stellt. In allen diesen Bildungen haben wir also entweder Cultnamen und Cultformen des höchsten Gotts in seiner speziellen Beziehung zu den himmlischen Gewässern, oder Nebengestalten des Dunkelgotts gleichfalls nach dessen Beziehung zur Wasserseite des Himmels aufgefasst zu erkennen. Sie sind später auf das irdische Meer bezogen und übertragen zu untergeordneten Gestalten herabgesunken, die ausschliesslich noch in Schiffersagen und Märchen ihren Platz behaupten. Aber alle tragen in ihrem Wesen noch Spuren und Reste einer älteren Auffassung an sich, die sich nur aus ihrem ursprünglich himmlischen Wesen erklären lassen[2]).

Wenn die eben betrachteten Gestalten übereinstimmend ihren Ausgangspunkt von der Wasserseite des Himmels aus genommen haben, so haben wir umgekehrt in Argos Panoptes speziell die Lichtseite des Himmels, sei es als Himmelsgott selbst wie Zeus, sei es als Sonnen-

[1]) Phorkys Schoemann Op. 2, 181ff = ὅρκος oS 14; daher die Kyaneen seine πύλαι als Eingang zur Unterwelt SchTheocr 13, 12; Höhlen ν 96ffSch. Er ist ἅλιος γέρων ν 96. Seine Tochter gebiert α 72 die Sonnenriesen; ebenso stammen von ihm Skylla Acusil 5; Hesperiden SchAp 4, 1399; Sirenen Soph 407; Erinyen Euphor 52; Graeen u. Gorgonen PdP 12, 13; Aesch 252f; Pherec 26. Proteus dem Namen nach unklar; seine Charakteristik δ 385ff stellt ihn dem Atlas u. Nereus zur Seite; absolute Wandelbarkeit 417ff; bekannt an der Chalkidike vWilamowitz Hom. Unt. 27 A. 15; Thasos Apd 2, 105; St καβειρία; Samothrake Pherec 6 etc. Thaumas zeugt mit Electra Hsd 265ff Iris u. Harpyien die mit dem irdischen Meere nichts zu thun haben. Triton oS 14; Hsd 930ff = Atlas; auch er ist ἅλιος γέρων Furtwängler Bronzen v. Olympia n. 699a. Kampf mit Herakles Annali 1882, 73ff Tav JK (Petersen); Mitt 11, 61ff (Studniczka); 15, 84ff Taf. 2 (Brückner); Escher DZürich 1890; Kuruniotis DMünchen 1893; vgl SchAp 4, 1619; Gerhard VB 1, 37ff; mit Dionysos P 9, 20, 4; GazArch 1, 7f. Bildung halb menschlich halb thierisch SchAp 4, 1619; auf der Muschel blasend HygA 2, 23 (Wind); auf den Mündungen strömenden Regenwassers abgebildet Gerhard VB 1, 37ff; auch in der Mehrzahl erscheinend in Bez. zu den Wolken. Vgl Dressler PrWurzen 1892·93; Wernicke AJb 2, 114ff.

[2]) Νηρεύς von νάω, ναίω nicht zu trennen, welches fliessen heisst, dahe κρῆναι κ. φρείατα νάουσιν Φ 197; ζ 292; ι 222; ν 109 ὕδατ' ἀενάοντα, wie νεφέλα ἀέναοι AristN 275, nie von den stehenden Fluthen des Meers. Er ist Α 358; Σ 36 zwar in den Tiefen des Meers, seine Charakteristik als πατὴρ γέρων Hsd 234ff ἀψευδής, ἀληθής, νημερτής, ἤπιος etc scheint den Zeus νάιος = Poseidon zu bezeichnen; daher seine Verwandlung εἰς ὕδωρ κ. πῦρ Pherec 33 im Kampf mit dem Sonnenheros Herakles; Apd 2, 115 absolute Wandelbarkeit. Cult in Gytheion P 3, 21, 9; Byzanz Dion B p. 20.

gott zu erkennen. In dem Gegensatze des Argos gegen den Dunkelgott Hermes kommt der volle Widerstreit von Licht und Finsterniss zum Ausdruck: Hermes den Argos unter Gesang blendend kann sich nur auf das unter dem Wehen des Windes erfolgende Überdecken des Lichts mit den Wolkenschleiern beziehen; während die andere Version, nach welcher Hermes dem Gegner das Haupt abschneidet, wieder den Nachtgott Hermes characterisirt, der am Abend das Sonnenhaupt dem Himmelsgotte abschneidet, dass dasselbe hinab in die Tiefe, in das westliche Dunkel rollend daselbst verschwindet. Und wenn auch Argos nicht ohne Beeinflussung durch fremde, wahrscheinlich semitische Einflüsse geblieben zu sein scheint, so stellt doch der Kampf zwischen Hermes und Argos jedenfalls einen uralten und ohne Zweifel echt hellenischen Mythus dar[1]). Und mit Argos wieder muss Uranus in Parallele gestellt werden. Denn obgleich wir anzunehmen haben dass Hesiod in der Schilderung des Kampfs zwischen Uranus und Kronos manche Änderungen bewusst oder unbewusst vorgenommen bezw. übernommen hat, so drückt der Kampf selbst doch ohne Zweifel den Gegensatz des Lichts und Dunkels, des Tages und der Nacht aus. Aber so sicher das ist und so bestimmt wir wieder anzunehmen haben dass dieser Mythus einst eine sehr bedeutsame Stelle im hellenischen oder im kretisch-phrygischen Glauben eingenommen hat — mag der lichte Himmelsgott nun wirklich den Namen Uranus getragen haben oder mag der letztere an die Stelle eines andern Namens gesetzt sein — in den historisch übersehbaren Zeiten des griechischen Glaubens hat derselbe völlig seine Bedeutung verloren[2]). Im Cult und Glauben

[1]) Panofka ABA 1837; Apd 2, 3ff. Sein Name scheint aus ἀργός und Ἄργος, als Eponym der Landschaft verschmolzen: als letzterer γηγενής Acus 17; AeschSu 305; Pr 667. Kratinos f 153hatte seinen Chor Πανόπται mit κράνια δισσά und ὀφθαλμοὶ οὐκ ἀριθμητοί ausgestattet; daher er die eine Hälfte der Augen mit dem Aufgange der Sterne, die andere mit dem Untergange schliesst, weshalb er auch schlaflos EurPh 1115fSch; AeschPr 569. 678; Hyg 145 etc. Vgl den Zeus τετρα(ωτος) GGA1897, 408. Wenn anderseits Argos ein Auge am Hinterkopfe hat so ist darin wohl die Einäugigkeit von Sonne bezw. Mond ausgedrückt Pherec 22; je 2 Augen vorn und hinten bequemt sich dem Normalgesicht an Vf des Αἰγίμιος 5. Einerseits die Vielheit der Sterne bezw. Sonnenstrahlen, anderseits die Einheit des Sonnen- bezw. Mondauges ist also in Argos ausgedrückt. Die Blendung als Einschläfern unter Gesang OvM. 1, 682ff; ValFlArg 4, 383ff: Hermes überzieht mit seinen Wolkenschleiern das Licht; anderseits (Apd) als Gewalt (daher Ἀργειφόντης Argostödter, Lichttödter, troz der Bildung des Worts) durch Kopfabschneiden wie die Bildw. KM 1, 473ff. 483; OvM 1, 717. Die Thaten des Argos Apd aO stellen ihn durchaus als Lichtgott dar, wenn auch mehr als Sonnen- denn als Himmelsgott: der Stier, der Satyr, die Echidna nur verschiedene Ausdrücke des schädlichen Dunkels; mit dem Fell des Stiers schmückt er sich wie ein anderer Herakles.

[2]) Auf die Titanen im Gegensatz gegen Uranus, sowie auf Kronos ist zurückzukommen. Der Kampf Hsd 154ff schildert den Kampf des Nachtgotts gegen

hat eben Zeus der alte Himmelsgott die alleinige Herrschaft erhalten oder errungen, indem er unter dem Namen Zeus selbst von Urzeit her den einheimischen Stämmen geblieben ist, während er den auf die Küsten und auf die Inseln gedrängten mit fremden Volkselementen früh und nachhaltig durchsetzten seefahrenden Stämmen zum Poseidon, zum Wasserzeus geworden ist.

Sechstes Kapitel.

Dunkel und Licht.

Bevor wir an die gesonderte Betrachtung des Dunkelgotts einer-, des Sonnengotts anderseits gehen, empfiehlt es sich diejenigen Mythen in denen beide Gottheiten gemeinsam erscheinen für sich besonders zu behandeln. Es kommt dabei vor allem darauf an, die Entwicklung des Wechselverhältnisses zwischen Dunkel- und Sonnengott uns vor Augen zu führen. Um diese Entwicklungsreihe in möglichster Continuität zu übersehen, mag es gestattet sein, ausnahmsweise auch einzelne Züge aus der Heroensage herauszugreifen, da namentlich die älteren Phasen jener Entwicklung sich aus den Mythencomplexen der eigentlichen Cultgötter mehr und mehr verflüchtigt haben, welche letzteren, wenn nicht ausschliesslich, so doch ganz übergewichtlich, nur die Schlussphasen wie die Resultate ihrer Evolution zum Ausdruck bringen[1]).

Während das Verhältniss zwischen Dunkel und Licht bezw. Sonne gewöhnlich so aufgefasst wird, dass die letztere enger mit dem Himmel vereint feindschaftlich dem Dunkel gegenübersteht, giebt es eine Reihe von Mythen, die an Originalität des Gedankens wie an Grossartigkeit der Gestaltung wenige ihres gleichen haben, in denen die nicht nur brüderlich sondern auch freundschaftlich geeinten Götter des Sonnenlichts und des Dunkels gemeinsam gegen ihren Vater den Himmelsgott ankämpfen. Der gemeinsame Grundgedanke dieser Mythen ist der, dass sowohl der Dunkel- wie der Sonnengott aus der Tiefe, aus dem Schoosse der Erde hervorgehen, um aufwärts steigend

---

den Tagesgott: dieser am Abend in der sich neigenden Sonne gleichsam sich über die Erde lagernd, während zugleich in der heraufkommenden Nacht der Dunkle aus seinem Hinterhalt heraussteigt. Der letztere führt gleich dem Hermes die *ἅρπη* 179, *δρέπανον* 162. Die Setzung der *αἰδοῖα* an Stelle des Kopfs ist auf spätere Mache, wahrscheinlich auch auf fremde Einflüsse zurückzuführen. Wenn Erinyen, melische Nymphen, Giganten aus dem Blut des Uranus hervorgehen, so kann sich das nur auf das blutrothe Licht der untergehenden Sonne beziehen, welches die Wolkengestalten mit seinem Blute färbt.

[1]) Ich muss mich hier mehr noch als sonst auf Andeutungen und was die Quellen betrifft auf eine nur summarische Behandlung beschränken, da die Fülle des Materials eine ausführliche Darlegung verbietet.

zum Himmel hinan zu streben: dass sie aber in der Höhe angekommen wieder hinabmüssen, um in die Tiefe der Erde wieder heruntergestossen zu werden. Wird das Aufwärtsdringen wie ein Versuch aufgefasst den Himmel zu erstürmen, so erscheint dagegen das Niedersteigen als ein unfreiwilliges, ein durch den Himmel selbst veranlasstes, der den Söhnen die Theilnahme am Leben in der Höhe, den dauernden Aufenthalt im himmlischen Lichte verweigert und sie, die es wagen denselben sich zu erobern, gewaltsam wieder hinabstösst. Haben wir diese Anschauung betreffs des Dunkelgotts an Typhon wie an den Giganten schon kennen gelernt, so giebt es auch eine Reihe von Sonnengöttern und Sonnenheroen, in denen dieselbe Anschauung uns entgegentritt. So heisst es von Bellerophon, dass er in seinem Übermuthe in den Himmel eindringen will: aber der Zorn des Zeus trifft ihn und stösst ihn wieder zur Erde herab. Und ähnlich wird von Hephaestos berichtet, dass Zeus ihn aus dem Olymp auf die Erde herabgeschleudert, sodass jener, so wird bedeutsam hinzugesetzt, herabfallend Abends auf der Erde anlangt. Das Hinabgleiten der Sonne also von Mittag bis Abend aus der Höhe des Himmels bis in die Tiefe der Erde, wo sie scheinbar verschwindet, ist dem Menschen ein Sturz aus dem Himmel, der in natürlicher Motivirung auf den Himmelsgott selbst zurückgeführt wird. Und wie das Hinabstürzen als ein Akt der Strafe, der Rache erscheint, so wird das Hinaufdringen als ein Versuch gefasst, den Himmelsgott in seinem eigenen Reiche anzugreifen, ihm hier selbst Gewalt anzuthun. Heroisirte Sonnengötter sind auch Phaethon Daedalus Ikarus. Die Flügel welche die letzteren zu ihrem Himmelsfluge am Leibe befestigen sind die Wolken, auf denen und von denen getragen die Sonne gleichsam aufwärts schwebt. Aber wie die Wolken Mittags verschwinden, vergehen, da sie von der Sonnengluth selbst aufgelöst erscheinen, so fallen auch dem Ikarus die Flügel ab und sein Sturz aus der Höhe wird nun eben durch dieses Abfallen der Wolkenflügel motivirt[1]).

Tritt nun an dem Dunkel- bezw. Wolkengotte der menschlichen Beobachtung dasselbe Verhältniss entgegen, indem er auch scheinbar aus der Erde hervorbricht, gegen den Himmel anstürmt und schliesslich wieder von diesem herabgestürzt wird, so liegt es nahe beide Brüder in der gleichen Tendenz zu verbinden und sie als gemeinsame Feinde des Himmelsgotts aufzufassen. Die griechische Mythologie weist eine Reihe von Doppelgestalten auf die dieses Verhältniss zum

---

[1]) Hephaestos' Sturz A 591ff; Bellerophons PdO 13, 87ff; J 7, 44ff durch Abschleudern vom geflügelten Pegasus; Phaethons (Kap. 8) vom Wolkenwagen (Blitzstrahl unorganisch); Ikarus' durch Schmelzen der Wolkenflügel Höfer-Roscher ML 2, 114ff, wie auch Daedalus die letzteren gebraucht (PdN 4, 59 = Hephaestos; Toepffer 165ff; Schreiber ML 1, 934ff).

Ausdruck bringen. Gewöhnlich wird die innere Verschiedenheit dieser Brüderpaare noch so bestimmt angedeutet, dass es leicht ist den Dunkeln von dem Lichten zu unterscheiden. Die Aloaden, Dioskuren, Titanen sind die Hauptrepraesentanten dieses Götterpaars. Sie zeigen wie der Gegensatz ursprünglich an den Brüdern in Widerstreit gegen den Himmelsvater haftend allmälig zu einem Gegensatz der Brüder selbst wird. Die Wesensverschiedenheit der in ewigem Wechsel, in stetem Auf- und Niedergange befindlichen Mächte der Sonne und des Wolkendunkels gegenüber der unwandelbar starren und unbeweglichen höchsten Himmelswölbung hat jene beiden vereinigt und der letztern entgegengestellt.

Die Grundanschauung, von der aus dieser Mythus entsteht, ist die dass das Unten gegen das Oben, die Tiefe gegen die Höhe, die Mächte der Erde, wenn man sie so nennen darf, gegen die Macht des Himmels sich erheben. Hier spielt auch die Erde eine Rolle, da sie in täglich neuem Gebären die Söhne aus ihrem Schoosse hervorgehen lässt, die von dem furchtbar erbarmungslosen Vater immer wieder in die Tiefe hinabgestossen werden. In dieser ihrer Verbindung mit der Allmutter Erde werden die Himmelssöhne die Vertreter, die Freunde, die Genossen des Menschen, der ja gleichfalls sich als Sohn der Mutter Erde fühlt und in dem Leben und Thun der göttlichen Brüder das eigene Leben und Thun vorgebildet sieht. Denn wenn der ewige und unveränderliche Himmelsgott der Ordnung ewigen Wandels auch seine Söhne unterwirft, während er selbst sich über diese Ordnung stellt, so erscheint er den Menschen nicht als liebender Vater, sondern als einer der, selbst unsterblich, Lust am Vernichten hat. In dem Schicksale der Mächte die aus dem Schoosse der Mutter Erde hervorgegangen nach kurzem Leben dahin zurückkehren von wannen sie gekommen, sieht der Mensch ein getreues Abbild des eigenen Lebens, des eigenen Schicksals, das nach kurzer Spanne mühseligen Leidens ihn wieder vernichtet. So steht der Mensch mit seiner vollsten Sympathie, mit seinem leidenschaftlichen Interesse auf Seiten der göttlichen Brüder wie der Mutter Erde und gestaltet aus dieser Stimmung heraus den in ewigem Kreislauf sich vollziehenden Naturvorgang zum ergreifenden Mythus[1]).

Behandeln wir hier zunächst die Aloaden, so drücken schon ihre Namen Ephialtes und Otos die kämpfenden Elemente aus die sie vertreten. Und weist auch die Charakteristik ihres Lebens als eines neunjährigen schon die Einwirkung eines spätern künstlich ausgebildeten

[1]) Die Betheiligung der Mutter Erde (oS 164) Hsd 154ff; die Stimmung des Menschen tritt vor allem im Mythus von Prometheus hervor, wo dieser selbst ein Titane und Feind des höchsten Gottes zugleich der besondere Freund der Menschheit ist.

ihre Namen sich knüpfende Mythus das Schicksal der Sonne und des speziell in der Wolkenbildung sich offenbarenden Dunkels darstellt, Kyklos auf, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, dass der an welches zunächst im täglichen Verlaufe, sodann aber auch in der erweiterten Jahreslaufbahn zum Ausdruck kommt. In und mit den Wolkengebirgen, wie sie sich auftürmend den Himmel zn bedrohen scheinen, klimmen die göttlichen Helden selbst zur Höhe hinan, um dennoch wieder in die Tiefe hinabgestossen das Loos ewigen Vergehens zu erleiden. In dieser Form haben wir in der Aloadensage nur eine andere Version der Titanensage zu sehen, während diejenige Fassung, welche die Brüder sich selbst tödten lässt, der gewöhnlicheren Anschauung, wonach die Götter des Dunkels und der Sonne Gegner sind, Rechnung trägt[1]).

Haben wir die Aufthürmung der Berge, wie sie die Sage den Aloaden zuschreibt, als ursprünglich auf die Wolkenbauten bezüglich aufzufassen, so sind ihnen hierin andere Brüderpaare vergleichbar, nemlich Trophonios und Agamedes, wie Amphion und Zethos. Das erstere Paar gehört dem Cultkreise der Minyer und gilt besonders als Erbauer von Höhlen und Schatzhäusern. Sind die letzteren nur eine andere Deutung der Wolkenfelsen und Wolkenhöhlungen, welche nicht nur das Nass sondern auch das Sonnengold bergen und demnach selbst Thesauri sind, so ist eine solche Deutung und Beziehung zweifellos durch den Umstand beeinflusst worden, dass die Minyer selbst kunstverständige Baumeister waren. So sind zunächst die beiden göttlichen Brüder zu den himmlischen Baumeistern geworden, welche die wunderbaren Wolkenbauten errichten; und sie sind sodann im Laufe der Zeit mit bestimmten einzelnen Bauten in Beziehung gebracht, welche letzteren von den Minyern, den Trägern des Mythus herrührend bekannt waren. Denn dass wir in Trophonios den heroisirten Dunkel-

[1]) vWilamowitz Her. 2, 150; E 386 Söhne des Aloeus: dieser scheinbar Cultname des Poseidon, Bedeutung unklar. Ἀλωιάδαι (Aloion Stadt St), Ἀλωάδαι Ap 1, 53. Söhne des Poseidon λ 305 Sch; Hsd f 89 und der Erde Erat bei SchAp. (Iphimedeia wohl spät gemacht). Ephialtes stets Name des Dunkelgotts Kap. 7 (Apd 1, 37 Gegner des Sonnengotts); Otos trotz Pott ZvglSpr 9, 204ff als Verbaladj. von ὠθέω mit zurückgezogenen Akzent zu fassen=Japetos, Phoroneus (=φερόμενος), Hephaestos der geschleuderte. Ihre Geschichte λ 305ff; riesenhafter Körper dem ἐννέωροι entspr. nach der Neunzahl berechnet; Apd 1, 53ff Umschreibung; Hyg 28 ins Ungeheuerliche verkehrt. Olymp Ossa Pelion treten an die Stelle der himmlischen Berge: vgl Pd 162; Plato Symp 14. Gegnerschaft Apolls P 9, 22, 6 wie des AresE 385Sch, der Artemis PdP 4, 88ff Sch durch histor. Momente bedingt. In anderer Version tödten sie sich selbst Pd 163; Dd 5, 51; Eudoc 1023 durch Blitz erschlagen, Hyg 28 atrotos. Sie sind nur eine andere Form der Titanen, daher dieselbe Strafe Hyg aO, indem sie für ewig in die Unterwelt hinabgestossen werden.

gott wie in Agamedes den Sonnengott zu sehen haben, ist nach allen Anzeichen die uns hierüber zu Gebote stehen zweifellos. Und auch hier wieder erscheint in anderer Version der Sage der lichte Bruder selbst in Gegensatz gegen den dunklen, von dem er selbst den Tod erleidet[1]).

Dieselbe Auffassung finden wir nun auch in Zethos und Amphion, von denen jener als der colossale Wolken- und Sturmgott, dieser als der kunstverständige Sonnengott characterisirt wird. Findet die ältere Form des Mythus in der älteren Generation des Zwillingspaars Lykos und Nyktimos ihren Ausdruck, so lässt die jüngere Anschauung der friedlichen harmonischen Vereinigung von Sonne und Wolkenbildung die Brüder freundschaftlich verbunden sein. Und wirkt im Mythus der wilde gewaltige Wolkengott durch seine rohe Kraft, so vollendet gleiches und grösseres der Sonnengott durch das Zaubermittel seiner Windmusik. Das tritt speziell in den Wolkenbauten hervor, die der Dunkelgott in der Weise vollbringt, dass er colossale Massen zusammenschleppt, während der milde Amphion, der schon eine grosse Ähnlichkeit mit dem idealsten aller Sonnengötter Apoll zeigt, grössere Massen durch seine Musik bewegt[2]).

[1]) Müller Orch. 237ff; P 9, 36, 3—40, 4. Trophonios, von τρέφω CicND 3, 22, 56; Arnob 4, 14, mit Hermes identifizirt; Ἑρμαῖ P 9, 39, 7; Charax 6 σκότιος; mit Nass verbunden P 9, 39, 2f; Ἀγχάσιος 9, 11, 1; ἴαμα gegen die Dürre 9, 40, 1; ἑσμὸς μελισσῶν, Zeus ὑέτιος; πνεύματα SchAristN 508; δράκοντες, ἀγάλματα ὀρθά, κριός, Nachts Diebstahl und Orakel; sein chthonisches Wesen ἡ γῆ διαστᾶσα, σπήλαιον, στόμα, καταβάσιον; Cs 1, 3054ff (Suid): alle diese Momente weisen übereinstimmend auf sein Dunkelwesen hin. Im Cult von Lebadea oft selbst als Zeus gefasst 3077; 3090 etc; doch wiederholt beide unterschieden 3080. 81. 83. 4136. Ἀγαμήδης der sehr kunstverständige als Cultname des Hephaestos zu fassen, Bauten H 2 116ff (ἄδυτον St Δελφοί); κατωρυχή Charax aO; θησαυρός des Hyrieus P 9, 37, 5ff; in Elis ταμιεῖον χρυσεῖον Charax; dieselbe Sage trivialisirt Her 2, 121; P 9, 11, 1. Sie sind dann überhaupt zu Repraesentanten der ältesten Baukunst geworden die aus Holz P 8, 10, 2 und Stein H 2, 118; P 10, 5, 13 zu bauen verstehen. Gemeinsamer Tod beider CicTusc 1, 47, 114; Pd 2. 3. Man darf aber aus dem Umstande dass Trophonios dem Bruder (als dem Sonnengotte) den Kopf abschneidet P 9, 37, 6 schliessen dass eine andere Version die Gegnerschaft der beiden betont hatte; ebenso wird danach auch Trophonios die Fussfesseln gelegt haben: die spätere rationalisirende Deutung hat hier eingegriffen.

[2]) Müller Orchom 222ff; Stoll ML 1, 308ff. Ζῆθος von ζάω schnauben, Ἀμφίων=Ὑπερίων. Ein näheres Eingehen auf den Mythencomplex schliesst sich aus: ältere und jüngere Entwicklungsphasen (Apd 3, 111), Localtraditionen, die Auffassungen verschiedener Stämme haben zusammengewirkt: schliesslich ist der Stoff von verschiedenen Bearbeitern in die ihnen zusagende Form gepresst. Nykteus Apd 3, 40 χθόνιος, Cypria Λυκοῦργος Lichttödter, von Epopeus getödtet P 2, 6, 1f; Lykos auf den Inseln der Seligen Apd 3, 111. Der Vf. der Minyas 3 wusste von Amphions Schuld und Strafe in der Unterwelt, wie er auch als Gemahl der

Haben wir in den genannten Brüderpaaren die freundschaftlich geeinten Götter des Dunkels und der Sonne zu erkennen, die trotz ihrer verschiedenen Naturen gemeinsam am Himmel wirken, so tritt uns nun dieses Zusammenwirken, hier aber wieder in entschiedenster Feindschaft gegen den Himmel selbst aufgefasst, am schärfsten in den Titanen entgegen. Allerdings nicht in der von Hesiod überlieferten Form des Mythus, da hier schon die Zwölfzahl aus einer spätern Periode des Glaubens in den Mythus hineingebracht ist, an deren Stelle ursprünglich die Zweizahl gestanden haben wird. Mögen wir nun annehmen, dass die ursprüngliche Gestalt des Mythus die gewesen ist dass die Erde täglich die beiden verschieden gebildeten Söhne gebar, die im Anstieg und Ansturm gegen den Himmel in täglich steter Wiederholung den Absturz und die Einschliessung in die Tiefe der Erde durch den Vater erlitten; oder die dass im Osten und Westen je eine mächtige Völkerschaft von Göttern lebte, die beide täglich einen der ihren zur Wanderung und zum Kampfe über und gegen den Himmel aussandten, welche letzteren eben gleichfalls täglich den Sturz aus der Höhe und in die Tiefe der Erde erfuhren[1]): immer sind es zwei verschieden ge-

Niobe Apd 3, 45 ein tragisches Geschick erfährt; ähnlich von Zethos P 9, 5, 9. Als Zwillinge λ 260ff; Epopeus Asius 1 ein Cultname des Zeus. Geburt in einer Höhle nahe der Quelle P 1, 38, 9; Erziehung durch Hirten etc bekannte Züge. Gemeinsames Grab P 9, 17, 4; 10, 32, 11; St Τιθοραία; gemeinsam als λευκόπωλοι, Διὸς κοῦροι Hes; EurPh 606; Hf 29; Pherec 102; Amphion μουσικός Ath 2, 27. Zethos ἄμουσος Ath 8, 43; Amphion aber hat die Musik von Hermes gleich Apoll H 3, 418ff; an die Stelle des Hermes sind später die Musen getreten Pherec aO. Das Wunderbare der Bauten Hsd f 151; Apd 3, 43f; Eumel 12; P 9, 5, 6ff; Hyg 9; SchEurPh 114ff etc, während λ 260ff nur vom Mauerbau Thebens die Rede, worauf historische Momente eingewirkt haben. P 9, 17, 4 lässt auf einen Cult schliessen, in dem den Brüdern Einwirkung auf das Gedeihen der Früchte zugeschrieben wurde.

[1]) Τιτᾶνες etym. unklar; MMayer Giganten u. Titanen 69ff will den Namen als Reduplikation von Τάν (troz des langen ι) fassen: dann müsste Τάν in die allgemeine Bedeutung Gott übergegangen sein, da bei Homer u. Hesiod nicht der spät mit Vorliebe als Τιτάν bezeichnete Sonnengott sondern gerade der Dunkelgott Κρόνος Führer ist. Hom wiederholt Schwurgötter θεοὺς ὀνόμηνεν ἅπαντας τοὺς ὑποταρταρίους Ξ 273ff; O 224f; Θ 479: Homer kennt also die Mehr- oder Vielzahl, unter der Kronos und Japetos besonders hervortreten. Hesiod hat der kyklischen Zwölfzahl zu Liebe eine Reihe alter Cultnamen zusammengestellt, hebt aber ausdrücklich hervor dass gleicherweise sowohl Kyklopen 139ff wie Hekatoncheiren 147ff denselben Namen haben. Die allgemeine Charakteristik der Titanen ist das Geboren werden von Himmel und Erde und das Hinabgestossen werden der eben geborenen (ὅπως τις πρῶτα γένοιτο) in die Tiefe der Erde, aus der sie hervorstiegen Hsd 154ff, das trifft eben für die in stetem Auf- und Absteigen am Himmel thätigen Götter des Dunkels und der Sonne, die täglich aus der Erde hervorgehen und täglich wieder in dieselbe hinabgestossen werden. Über Kyklopen und Hekatoncheiren als Entwicklungsphase der Dunkel- und Sonnengötter oS 131 f.

artete Einzelwesen oder Repraesentanten von Gemeinschaften die uns in den Titanen entgegentreten, wie dieses am deutlichsten an den mit gleichem Namen characterisirten Kyklopen und Hekatoncheiren ersichtlich ist. Kronos der Dunkelgott und Japetos der Sonnengott sind die eigentlichen Titanen, die als die Führer und Vertreter des Titanengeschlechts schon bei Homer erscheinen: die Auffassung von den beiden verschiedenen Brüdern, die das Widerstreben gegen den Himmel zu gemeinsamem Handeln vereint, und die Auffassung von den vielen Einzelerscheinungen des Dunkelgotts wie des Sonnengotts hat sich offenbar im Mythus dahin verschmolzen, dass die Vielen unter zwei Führern auftreten. Gleich den Aloaden stürmen sie den Himmel, um hinabgeschleudert zu werden und in der Tiefe der Erde zu verschwinden [1]).

Eben denselben Charakter des titanenhaften Widerstrebens, des Auflehnens gegen die höchste Macht des Himmels tragen nun auch Prometheus und Hephaestos, abermals der Dunkelgott und der Sonnengott unter neuen Namen und Gestalten. Und wenn dieselben auch später nicht mehr als Brüder erscheinen, so zeigt doch der Cult, dass sie thatsächlich einst im Mythus in engster Verbindung gestanden haben. Und wenn Prometheus auch zugleich die Spuren einer alten Feindschaft gegen den Sonnengott aufweist, indem er ihm das Feuer raubt, so scheint die ältere Form des Mythus doch die gewesen zu sein, dass er dieses Feuer dem Himmelsgotte raubt: wir haben in den verschiedenen Versionen wieder verschiedene Entwicklungsphasen desselben Mythus zu erblicken. Die Strafe welche die beiden ereilt ob

---

[1]) Über Kronos als Dunkelgott Kap. 7; über Japetos steht uns allerdings fast nichts zu Gebote, doch ist sein Name am einfachsten als Verbaladj. von ἰάπτω zu fassen, sein Wesen also = Otos, Hephaestos, Phoroneus. Der Titanenkampf selbst O 224 nur angedeutet, aber die wiederholte Erwähnung der θεοὶ ὑποταρτάριοι, der ἐνέρτεροι ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες etc zeigt die Bekanntschaft des Mythus. Der Kampf bei Hsd ist aus echten Zügen und Willkürlichkeiten zusammengesetzt. Als der tägliche Kampf, wie er Hsd 155f noch angedeutet wird, keinen Platz mehr hatte, ist er als Abschluss einer früheren Periode der Göttergeschichte aufgefasst und gestaltet. Reminiscenzen an die alte Auffassung, wonach die 2 Brüder die eigentlichen Titanen waren, mag man in Titan und Helios P 2, 11, 5 (Sekyon selbst Τιτάνη); Alexanor und Euamerion in Sekyon 2, 11, 7; Kronos und Helios in Olympia Et Ἦλις etc sehen. Der Name der ursprünglich als Appellativ die beiden Brüder bezeichnete ist später im Sing. als Einzelname einer Persönlichkeit gefasst und so bald für den Dunkelgott (P 2, 11, 5; Τιτανόπαν etc) bald für den Sonnengott (Euhem bei Ennius f 3. 4. 6; MythVat 3, 3, 4; τιτανισμός statt παιανισμός Str 331, 40; Empedocles bei ClemS 5, 49 αἰθήρ und spät mit Vorliebe) gebraucht. Späte Ausdrücke wie Τιτανὶς γῆ Lexx, Τιταία Dd 5, 66; Τιτώ Lyc 941; Callim 206; Τιθωνός etc (zum Theil zweifelhaft ob hierher gehörig) können nicht auffallen. Vgl. MMayer aO.

ihres Frevelmuths ist wieder gleich der an den Titanen vollzogenen: Hephaestos wird aus der Höhe des Himmels hinabgestürzt, während Prometheus gleichfalls hinabgeschleudert am äussersten Ende der Erde eingekerkert wird. Und so sehr auch der Mythus später durch historische Elemente beeinflusst und getrübt ist, an dem ursprünglichen Gehalte desselben kann nicht gezweifelt werden[1]).

Der eben kurz skizzirte Mythus vom Gegensatze des Dunkel- wie des Sonnengottes gegen den Himmel ist, wie schon bemerkt, deshalb so interessant, weil in ihm jene göttlichen Brüder mehr den Charakter von Mittelgestalten zwischen irdischem, menschlichem und zwischen himmlischem, göttlichem Wesen an sich tragen, da sie in engster Beziehung zur Mutter Erde stehen. Wenn auch andern und höhern Wesens als der Mensch scheinen sie doch mit dem letzteren selbst verwandt zu sein. Und auch darin erscheinen die göttlichen Brüder dem Menschen verwandt, dass auch er gleich jenen in natürlich unbewusstem Drange seinen Blick, sein Verlangen nach oben, nach den Höhen des Himmels richtet, wo die Quelle aller Güter, die ihm neidisch vorenthalten werden und deren Besitz doch zu seinem Leben nöthig ist. Und aus diesem Gefühl seiner Hülflosigkeit und seines unbefriedigten Verlangens, welches ihm zum ewigen Vermächtniss geworden ist, hat er den Mythus von den Titanen, seinen Vorbildern und Vorkämpfern, so tief und ergreifend gestaltet[2]).

[1]) Die alte Verbindung der beiden geht aus SchSophOC 56; P 1, 30, 2 für Athen; aus A 590ff vgl. mit CicTusc 10, 23 für Lemnos hervor. Beide Söhne der Hera Euphor 134; Hsd 927. Prometheus mit Vorliebe Τιτάν genannt SophOC 56; EurJ 455; Ph 1122 etc. In Lemnos beide in den Kabeirencult hereingezogen, worüber die in der verkürzten Form sinnlose Glosse Phot Κάβειροι. HsdE 47ff stiehlt Prometheus das Feuer dem Zeus; AeschPr den Göttern im Allg.; vgl Apd 1, 45; Hyg 144. Dagegen Jbyc 25; Plato Prot 11; ServE 6, 42 dem Hephaestos: vgl oS 94ff. Die Bestrafung des Hephaestos A 590ff: der Umstand dass Hephaestos später in die Zahl der olympischen Götter aufgenommen ist hat die urspüngliche Bestrafung mehr und mehr zurückgedrängt. Über des Prometheus Bestrafung AeschPr etc. Die Verbindung der beiden tritt namentlich auch in ihrer Beziehung zu Athene hervor, die Duris 19 von Prometheus; EurJ 267ff; Hellan 65 von Hephaestos begehrt wird; beide wechselnd bei der Geburt der Göttin betheiligt EurJ 455; Apd 1, 20. Plato Prot 11 Athene eng mit Hephaestos, Sappho 145 mit Prometheus verbunden.

[2]) Beim Kampf der Titanen gegen Uranus ist die Erde die eigentliche Leiterin; ebenso steht dem Prometheus seine Mutter Themis (AeschPr 208ff als Gaea erklärt) bei. Bezüglich der Aloaden deutet vielleicht λ 309 οὓς δὴ μηκίστους θρέψε ζείδωρος ἄρουρα eine alte Verbindung mit Gaea an. Da auch der Mensch sich als Sohn der Mutter Erde fühlt, so geht daraus die enge Verwandtschaft desselben mit den Titanen, den erstgeborenen Söhnen der Erde hervor HsdE 108; PdN 6, 1. Die von dem Menschen begehrten Gaben des Himmels, ursprünglich die durch das Feuer und das Licht wie durch das Nass und die Luft bedingten

So verschieden also auch im Laufe der Zeit die Einzelmythen von den Aloaden und Titanen, von Trophonios und Agamedes wie von Prometheus und Hephaestos, von Nyktimos und Lykos wie von Zethos und Amphion sich entwickelt haben, es ist derselbe Ausgangspunkt, derselbe Naturvorgang, der in ihnen zum Ausdruck gelangt. Die beiden Brüder des Dunkels und des Lichts, der Nacht und des Tages, der in nächtlichen Schleiern wie in den Wolkenmassen thätigen Macht des Verbergens wie der im Sonnenlichte und Sonnenglanze wirksamen Macht des Offenbarens erscheinen hier vereint, zu gleichem Thun verbunden gegen die höchste Himmelsgottheit. In dem immer von neuem begonnenen Unternehmen aus der Tiefe der Erde, von den Enden der Welt aufwärts zu dringen gegen die Höhen des Firmaments erscheinen beide Brüder verbunden, wie sie nicht minder in dem ewig sich wiederholenden Schicksale des Hinabgestossenwerdens aus der Höhe in die Tiefe zu gleichem Leiden vereint erscheinen. Ist dem Menschen der Himmel die Quelle aller Güter, da alle Gaben, aller Segen des irdischen Lebens aus der Höhe herabkommt, so sieht er in dem ewig neu sich abspielenden Vorgange des Hinaufklimmens der göttlichen Mächte des Dunkels und der Sonne zur Höhe des Himmels den Versuch sich in den Besitz der himmlischen Güter, in den Mitgenuss der im Himmel zusammengeschlossenen Gaben zu setzen, wie er nicht minder in dem täglichen Absturz der kühnen Götterhelden ein feindliches Verhalten der neidischen Himmelsmacht sieht, welche den begehrenden den Mitgenuss nicht gestatten will. In keinem andern Mythenkomplexe spricht sich sosehr die schmerzerfüllte Seele des Menschen aus, der in dem Begehren und Streben, in dem Thun und Leiden der göttlichen Mittler sein eigenes Wünschen und Sehnen erkennt und der nun die letzteren in allen einzelnen Phasen ihres Beginnens mit leidenschaftlichem Interesse, mit heisser Sympathie verfolgt. In dem Mythus von den Titanen bringt der Mensch die Wünsche des eigenen Herzens zum Ausdruck, das gleichfalls nach dem Himmel und seinen Gütern verlangt.

Während der Mythus von den Titanen und Aloaden und anderen ähnlichen Gestalten insofern eine originale Stellung in der Mythenentwicklung einnimmt, als er Dunkelgott und Sonnengott zu gemeinsamem Kampfe gegen den Himmelsgott vereint, so ist die gewöhnlichere Auffassung, wie schon angedeutet, die dass der Sonnengott mit dem Himmelsgotte inniger verbunden mit diesem gemeinsam den Kampf gegen das Dunkel führt. In dem Kampfe des höchsten

natürlichen Erzeugnisse, sind im Laufe der Zeit zu den höheren geistigen und sittlichen Gütern der Menschheit geworden und so werden die Titanen — und speziell Prometheus — auch nach dieser Seite hin die Vertreter alles Strebens Kämpfens und Ringens der Menschheit.

Himmelsgotts gegen Typhon, gegen die Giganten sehen wir in verschiedenen Versionen die Lichtgötter auf Seiten des Himmelsgotts. Noch jünger und jedenfalls die gewöhnliche Form des Kampfs zwischen Licht und Dunkel — der nun einmal für die menschliche Auffassung feststeht — ist die dass dieser Widerstreit sich zwischen dem Sonnengotte einer-, dem Dunkelgotte anderseits vollzieht. Und ist dieser Kampf von Haus aus der zwischen dem Nachtgotte und dem Tagesgotte, so entwickelt sich im Laufe der Zeit der erstere, der Nachtgott, zum Gott des Dunkels überhaupt, der nun nicht nur in der Finsterniss der Nacht, sondern auch in den Wolken und Wettern des Tages den Glanz, das Licht, das Feuer der Sonne bekämpft.

Dieser Kampf tritt uns in der griechischen Mythologie unter tausend verschiedenen Formen entgegen, indem der Mythus sich immer von neuem der fortschreitenden Culturentwicklung entsprechend aus älteren Formen in jüngere umbildet. Und hat dieser Kampf ursprünglich so geendet, dass die Gegner sich täglich von neuem morden, so ist später — als die Götter zu den unsterblichen geworden waren — entweder unter Beibehaltung der alten Götter*namen* an die Stelle des Mords Kampf, Überlistung, Streitigkeiten mannigfacher Art getreten; oder es sind unter Beibehaltung der alten *Form* dh des Mords des einen oder des andern Gegners, die alten Götternamen geändert und andere untergeordnete Gestalten an ihre Stelle getreten. Nimmt zB in der Mythologie des Sonnengotts Apollon von Haus aus Hermes die Stelle des Dunkelgotts ein, so hat es der Mythus zwar verstanden aus der ursprünglichen Erzählung von der Gegnerschaft beider alle Spuren einer roheren Anschauung zu verwischen: er hat aber zugleich in Marsyas einen Gegner geschaffen, der als Stellvertreter des Hermes noch die ganze Unmittelbarkeit der Feindschaft des Sonnengotts an sich erfahren muss. Wie nemlich in der Erzählung des Homerischen Hymnus zwischen Apoll und Hermes eine Auseinandersetzung betreffs der Windmusik statt hat, die sich hier aber in durchaus friedlicher und freundschaftlicher Weise vollzieht, so wird diese Auseinandersetzung in dem Verhältniss des Apoll zum Marsyas zum Verderben des letzteren, indem Apoll ihm die Wolkenhaut abzieht, die nun als Siegestrophaee am Himmel flattert. Und in gleicher Weise erscheint Marsyas auch in dem Streite mit der Mondgöttin Athene und in seinem engen theils freundschaftlichen, theils einander überlistenden Verhältnisse zum Sonnenheros Midas durchaus als Stellvertreter des Dunkelgotts Hermes[1]).

[1]) Vgl CABoettiger kl. Schr. 1, 3ff; Jessen ML 2, 2439ff; Kuhnert ML 2, 2954ff; Michaelis Annali 1858, 298ff. Dem Wettkampf des Apoll und Marsyas liegt die Thatsache zu Grunde dass die Windmusik gleichmässig dem Sonnen- wie dem Dunkelgotte gehört. Der Kampf wird Her 7, 26; Plato Euthyd 14 vorausgesetzt; Apd 1, 24; Hyg 165; Dd 3, 59 etc erzählt. In dem Umstande dass



Denn wenn es auch als sicher anzusehen ist dass Marsyas von Haus aus eine nicht hellenische Gestalt ist, so muss doch Apollon schon früh mit demselben in Verbindung getreten sein und hat nun die alte Feindschaft gegen den hellenischen Dunkelgott auf diesen fremden Dunkelgott übertragen. Der alte Streit des Sonnengotts und des Dunkelgotts um die Windmusik wird hier noch durch nationale Gegensätze verschärft; das Abziehen der Haut hat denselben Naturvorgang zum Gegenstand, dem das Stieropfer des Prometheus oder Hermes, das Erlegen des Löwen durch Herakles, des Ebers durch Atalante gilt: wird die schwere das Nass bergende Wolkenmasse als lichtfeindliches Wesen angesehen, so ist die leichte wallende Wolke die abgezogene Haut des Feindes wie sie einen Siegespreis und eine Trophaee für den Überwinder den Sonnengott bezw. die Mondgöttin bildet. Und wie der Sonnengott Hephaestos den Dunkelgott Ares mit seinen ihn umklammernden Sonnenstrahlen festhält und fesselt, dass jener mit seiner Ungestalt unbeweglich am Himmel ruht: so hat der Mythus vom Silen dieses in der Weise motivirt dass der Sonnengott das Wolkenwasser mit seinem Feuerweine mischt, wodurch der Silen trunken und unbeweglich wird.

Erscheint also in Marsyas die Feindschaft des Sonnengotts gegen den Dunkelgott noch als die alte ungebrochene, so wird das Wesen des letzteren noch tiefer herabgedrückt, wenn als Gegner des Apoll der Drache Python, Tityos oder andere Ungeheuer auftreten. Die ursprüngliche Auffassung, nach der der Kampf zwischen Dunkel- und Sonnengott sich täglich ausfocht, ist darin noch erhalten, dass der Drache Python von den ersten Pfeilschüssen des eben geborenen Gottes getroffen wird. Anderseits aber trägt der Mythus den entwickelteren Auffassungen des Dunkels darin Rechnung dass sich das verderbliche Thun des Python in den zerstörenden winterlichen Überschwemmungen zeigt. Wenn im Gigantenkampfe Apollon den

Apoll die Cither, Marsyas die Flöte spielt kommen nationale und Culturunterschiede zum Ausdruck Str 470; P 2, 22, 9; PlutAlc 2 etc. Marsyas durch Verbindung mit Nass XenAn 1, 2, 8; P 10, 30, 9; Dd aO; Plin 5, 106; Solin 40, 7. 8 characterisirt; über die abgezogene Haut oS 83. Sehr bezeichnend ist es dass an der Stelle des Marsyas auch Pan erscheint im Kampfe gegen Apoll: Pan ist eine ältere Gestalt des Hermes Kap. 8. Über Athene und Marsyas GHirschfeld Winkelmann Progr. 1872; vSybel Marb. 1879: auch hier bildet die Windmusik, wie sie einmal dem Dunkelgott, anderseits aber auch der Mondgöttin zu gehören scheint, den Mittelpunkt; mit eingewirkt haben wieder nationale Elemente. Die Sage von Marsyas und Midas, dem phrygischen Sonnenheros, Her 8, 138: die Mischung des Wolkennasses mit Sonnenwein und dadurch motivirt die Festlegung bezw. Fesselung des flüchtigen Wolkengotts am Himmel wie seine wunderbare Lösung; vgl Hyg 191; P 1, 4, 5; ServE 6, 13; erste archaische Darstellung Mitt 22, 387ff (Bulle).

Ephialtes, Dionysos den Eurytos, Hephaestos den Klytios erschlägt, so sind das nur wieder dieselben Kämpfe zwischen dem lichten Sonnengotte und dem Dunkelgotte, für die der zwischen Apoll und Python ausgefochtene Kampf prototypisch geworden ist. Und im Mythenkreise des Dionysos spielen ausser andern namentlich Pentheus und Lykurgos dieselbe Rolle der feindlichen Finsterniss, der Licht und Wärme bedrängenden Kälte, des winterlichen Dunkels und Nasses. Pentheus drückt schon in seinem Namen die düstere Seite des Naturlebens aus, die aber von dem Lichte überwunden wird. Und desselben Wesens ist wieder Lykurgos, der als erbitterter Feind des Sonnengotts Dionysos in seiner Selbstverstümmelung und Selbstvernichtung nur verschiedene Ausdrücke der Naturbeobachtung bietet, wie das Dunkel, die finstere Wolkenmasse in wilder Wuth sich selbst zu zerreissen und aufzulösen scheint[1]).

Wie hier die beiden Hauptsonnengötter Apoll und Dionysos, so führen nun auch die Sonnenheroen den Kampf gegen die Dunkelheroen. Und unter allen Sonnenheroen nimmt Herakles nach dieser Richtung den ersten Rang ein. Die verschiedenen Kämpfe dieses Heros gegen Gethier aller Art, das er theils vernichtet, theils zähmt, sowie gegen Riesen und Unholde, die er gleichfalls, wenn auch erst nach mannigfachen Wechselfällen überwindet, schildern in immer neuen Bildern den Kampf der Sonne gegen die Finsterniss, mag diese letztere wieder als nächtliches, mag sie als winterliches, mag sie endlich als Wolkendunkel zu verstehen sein. Und obgleich es ausgeschlossen für uns ist auf diesen grossartigen Mythencomplex näher einzugehen, so mag doch wenigstens in Umrissen die Hauptsumme dessen was für uns hier in Betracht kommt angedeutet werden[2]). Und da drücken zunächst der

[1]) Über Python und Delphyne, Pentheus und Lykurgos Kap. 8. Eurytos von εὐρύς auf die gewaltige Masse bez. wie sie namentlich in der Wolkenbildung sich am Himmel lagert oder mit ῥέω zusammenhängend; der gleichnamige Gegner des Herakles und andere Träger dieses oder ähnlicher Namen Dunkelgötter oder Dunkelheroen. Ephialtes eine der bekanntesten Bezeichnungen des Dunkelgotts nach seiner spezifisch feindlichen Seite. Klytios mit Klymenos als Cultname des Dunkelgotts zu vergleichen. Über den Gigantenkampf im Allg. oS 157f.

[2]) Vgl allg. vWilamowitz Her[2] 1, 19ff. Nach ihm ist Herakles aus dem Glauben an die Göttlichkeit des rechten dorischen Mannes entstanden: er ist die geglaubte göttliche Person, in welcher sich der Dorer Mannesideal verkörperte; er ist demnach eine reine Abstraction, eine Schöpfung der Phantasie. Eine solche Annahme, die zur Consequenz führt dass der gesamte Mythencomplex wie er sich an Herakles knüpft die freie Erfindung eines oder verschiedener Dichter ist, die ohne jeden realen Anhaltspunkt, ohne jeden gegebenen Stoff die dem Inhalte wie der Form nach wunderbaren Mythenmassen aus dem Nichts entstehen liessen ist entschieden abzulehnen. Mag immerhin der Dodekathlos selbst in seinem ganzen Zusammenhange das einheitliche Werk eines Dichters sein, der die Sage „planvoll

Löwe und die Hydra den Begriff des Dunkels nach verschiedenen Richtungen hin aus. Denn bezieht sich der Löwe zunächst auf das atmosphärische Dunkel, welches vom Lichte überwunden wird, so haben wir ohne Zweifel in demselben auch die vom Himmel herabgekommene winterliche Überschwemmung zu erkennen, wie sie das enge Thal überfluthet und Leben vernichtend, Tod bereitend sich in den Bergen staut. Nur die siegreiche Macht des Sonnengotts überwindet diese Todesgefahr indem seine Gluth es ist, die nach schwerem Kampfe die Fluthen zurückdrängt, sie verschwinden macht und der irdischen Wohnstätte den alten heimathlichen Charakter zurückgiebt. Ist also in dieser Beziehung auf die winterliche Überschwemmung der Löwe vom Himmel herabgekommen, und als solcher durchaus gleich dem Python, in dem wir ebenfalls die Überschwemmung der irdischen Heimstätte kennen lernen werden, so ist er seinem ursprünglichen Wesen nach der am Himmel thätige, eben weil alle winterlichen Überschwemmungen irdischer Landschaften durch das vom Himmel herabströmende Wasser bewirkt werden. Aus dieser seiner ursprünglichen Beziehung auf den Himmel sind die Züge des Mythus zu erklären, nach denen der Sonnenheros das Thier mit seinen Armen umklammert, wie er nicht minder mit seinem Felle sich schmückt. Was bei Hephaestos das goldne Netz, die goldnen Fesseln sind, mit denen er die Kolossalgestalt des Dunkelgotts umschlingt und festhält, das sind hier wieder die Lichtarme, die feurigen Strahlen welche die Wolkenmassen von allen Seiten umfassen, gleichsam einschnüren und so allmälig auflösen. Und aus dem eigentlich chthonischen Wesen des Dunkels wird sich der Zug erklären der den Herakles in die Höhle selbst eindringen lässt, wie Herakles in anderer Fassung eben in Pylos dem Ende der Welt, eindringend in die Eingänge der Unterwelt mit Hades selbst ringt, welcher letztere nur die ausgebildetere, vollkommnere Gestalt des Unthiers selbst ist. So trägt der Löwe nach allen Seiten hin die Züge des Dunkelgotts an sich: die siegreiche Macht der Sonne überwindet die nächtliche Finsterniss, die colossale Wolkenmasse, die winterliche Überschwemmung und schmückt sich zum Erweise seines Siegs mit dem Fell des erlegten Feindes, der leichten flatternden Wolke, die von der schweren licht-

---

und tiefsinnig in festen Rahmen gespannt hat", (vWilamowitz Her 1, 57) die Sage selbst ist nur verständlich wenn wir in ihr eine Reihe neben oder nach einander entstandener aus der unmittelbaren Anschauung geschöpfter Einzelsagen erkennen. Denn den Stoff entnahmen die Dichter dem Himmel, den an letzterem in unendlichen Variationen sich vollziehenden Vorgängen und sie haben diesen der Natur entnommenen Stoff ihrerseits gestaltet, combinirt, zu einheitlichen Bildern verarbeitet. Die Zwölfzahl der Kämpfe kann aber nur als eine kyklische verstanden werden, worüber es genügt auf oS 135 zu verweisen.

feindlichen Masse übrig bleibend als Trophaee des siegreichen Überwinders erscheint[1]).

Wenn der Löwe von dem Begriff des Dunkels selbst ausgegangen ist, so ist umgekehrt für die Hydra der Mond der Ausgangspunkt. Aber es ist der Mond hier noch nicht die spätere Lichterscheinung, sondern die alte mit nächtlichem Grauen und mit dem Schrecken der Finsterniss verknüpfte Nachterscheinung. Sie ist daher zu vergleichen den Graeen und Gorgonen, deren Beziehung zu Nacht und Dunkel wie zugleich zum Nass und zu den Sturmwinden des Himmels wir früher kennen gelernt haben. Und grade das Nass des Himmels — hier wieder nach seiner absolut schädigenden und vernichtenden Seite im Winter — ist es mit dem der Sonnengott seine Pfeile vergiftet. Wenn die Sonnenstrahlen, wie wir noch sehen werden, als Pfeile, als Geschosse des Gotts aufgefasst werden, während uns anderseits die Beziehung der Sonne zu den himmlischen Wassern, aus denen sie ihre Nahrung saugt, schon bekannt ist, so haben wir in den vergifteten Pfeilen des Herakles eine Combination beider Auffassungen zu sehen: der Sonnengott zieht aus den Wassern einen Stoff, ein mächtig wirkendes Zaubermittel an sich, um durch ihn seine Strahlen, seine Geschosse in ihrer siegreichen Kraft noch furchtbarer zu machen. Und auch der Hydra gegenüber gebraucht Herakles sein Feuer indem er die immer neu aufquillenden Köpfe derselben mit Feuerbränden vernichtet. Obgleich also auf die Gestaltung der Hydra zweifellos die kyklische Auffassung des Monds eingewirkt hat, so trägt doch das Wesen der gewaltigen Schlange selbst den Erscheinungsformen des Dunkels nach allen Richtungen hin Rechnung. Hauptsächlich ist es auch hier wieder, ebenso wie beim Löwen, die Beziehung auf die schädigende

---

[1]) Über den Kampf mit dem Löwen Michaelis Annali 1859, 60ff; Gerhard AVB 2, S 40ff; Furtwängler ML 1, 2195ff; vWilamowitz 1, 44f; 62. Von Haus aus wird das Verhältniss des Herakles zum Löwen freier dh wechselnder aufgefasst sein: die Kunst hat allmälig einen feststehenden Typus geschaffen. Immer hat dieser Kampf als der erste und hauptsächlichste gegolten, daher die zahlreichen Bilder. Der nemeische Löwe ist aus dem Monde gekommen und erweist sich schon damit als ein ursprünglich himmlisches Gebilde, daher Hsd 327ff von Typhon und Echidna erzeugt, von Hera der Mondgöttin genährt und auf die Erde herabgelassen, wo er ein πῆμα ἀνθρώποις seine verderbliche Wirkung ausübte; ἀλλά ἑ ἲς ἐδάμασσε βίης Ἡρακληείης. Das Διὸς ἄλσος EurHf 359f; Theocr 25, 169 ist ursprünglich das Himmelsgefilde. Die Tödtung durch Erschlagen mit der Keule Gerhard AVB T. 94; Reisch Mitt 12, 124; durch Würgen Apd 2, 75 und auf den Denkm. die später gewöhnliche Art; die Erwerbung des Fells PdJ 6, 47f; EurHf 361ff; Dd 4, 11; St Βέμβινα. Wenn hier Herakles den Löwen in seiner Höhle aufsucht so ist die letztere ohne Zweifel ursprünglich die Höhle im Westen wohin der Sonnengott dringt, wie Apoll in die Höhle des Hermes eindringt ua.

und vernichtende Seite der himmlischen Gewässer, wie sie speziell im Winter sich äussert, welche das eigentlich characteristische der Hydra bildet: die Sonne überwindet die winterlichen und gewitterlichen Wolkenströme, indem sie zugleich aus ihnen für sich selbst Kraft und Stärkung saugt[1]).

Diesen beiden vorbildlichen Abenteuern des Herakles stellen sich die übrigen ihrer Bedeutung nach im Wesentlichen zur Seite, wenn sie auch jedes in seiner Weise original gedacht und gedichtet selbständige Ausführungen des einen unerschöpflichen Themas sind, welches dem gewaltigen Thun und Wirken des Sonnengotts am und vom Himmel gilt. Ist der Eber zweifellos wieder in einer neuen Variation die Personification des Wolkendunkels, wie es nicht nur am Himmel sondern auch vom Himmel herab im Winter durch Überschwemmung der Thäler und Niederungen verderblich wirkt und welches wieder nur allein durch das wohlthätige Wirken des Sonnengotts überwunden wird, so hat das Abenteuer mit dem Erymanthischen Eber zugleich Anlass gegeben die köstliche Episode von dem Kentaurenkampfe einzuflechten. Haben wir die Kentauren früher schon als die aus den Wolkenrossen zu menschenähnlichen Riesen herausgewachsenen Dunkel- dh hier Wolkengestalten kennen gelernt, so schildert die Verbindung des Sonnenheros mit den Kentauren die wunderbare Vereinigung der Sonne mit den Wolken, wie diese ähnlich in dem Wechselverhältniss des Dionysos und der Satyrn dargestellt erscheint. Während nemlich Sonnengott und Wolkenriese einmal freundschaftlich geeint durch die himmlischen Gefilde dahinwandeln, erscheinen ein andermal die Wolkenriesen in heftigem Aufruhr gegen den Sonnengott, den sie in wilden gigantischen Sprüngen und Anläufen umtoben und umringen, überwälzen und überwältigen. Und sieht zugleich der mythenschaffende Geist in dem himmlischen Nass einen kostbareren Stoff, den Wolkenwein, so gestaltet sich nun ganz von selbst das Verhältniss des Sonnen-

[1]) Über die Lernaeische Hydra dh Wasserschlange Welcker AD 3, 257ff; Gerhard AVB 2, S 43ff; Furtwängler ML 1, 2198ff; Konitzer Herakles u. die Hydra. Breslau 1861; Stoll ML 1, 2769f. Hsd 313ff gleich dem Löwen von Typhon und Echidna erzeugt, wieder von der Mondgöttin Hera genährt, von Herakles mit dem Schwerte getödtet. Zahl der Köpfe 3, 7, 9, auch andere Zahlen, kyklisch zu verstehen; daher eigentlich nur ein Kopf unsterblich, die andern sterblich Alc 118; Apd 2, 77. Kampf Apd 2, 77ff; Dd 4, 11. Ihr giftiger Anhauch Hyg 30; ihre Bez. zum Nass aus ihrem Namen und der frühen Localisation im Thalgrunde P 2, 37, 4 zu schliessen; daher Serv 6, 287 ganz als Überschwemmung gefasst. Das Abenteuer mit dem kollossalen Seekrebs Erat 11 ist als ein Seitenstück zum Abenteuer mit der Hydra selbst aufzufassen; später sind beide vereinigt. Herakles bei diesem Kampfe verwundet St Ἄχη. Die Vergiftung seiner Pfeile Apd 2, 80 uo. Auf die Theilnahme des Jolaos u. der Athene ist zurückzukommen.

gotts und der Wolkenriesen zu einem gemeinsamen Zechen, während wieder der wilde Aufruhr der übrigen Kentauren gleichfalls aus demselben Motiv hergeleitet wird. Die Entstehung des Mythus muss also zu einer Zeit erfolgt sein als die Realität der Wolkenriesen und des Sonnengotts noch feststand: aber im Laufe der späteren Entwicklung hat sich die unmittelbare plastische Anschauung verloren und traditionell fortgepflanzt hat der Mythus manche echte Züge verloren, manche künstlich gemachte angenommen. An dem eigentlichen Gehalt desselben kann kein Zweifel sein[1]).

Denselben Gegensatz des Sonnengotts gegen das Dunkel der Wolkenmassen wie der Regenmassen haben auch die Mythen von den Stymphalischen Vögeln und von den Rossen des Diomedes, wie nicht minder diejenigen vom Kerberos und vom Augeiasstall zum Gegenstande. Während die Vögel die im Schnee sich entladenden Wolken sind, die durch das siegreiche Hindurchbrechen der Sonne verscheucht und überwunden werden, sind die wilden Rosse gleichfalls die Sturm- und Wolkenrosse die der Sonnengott bezwingt und überwältigt, um nun der gebändigten selbst sich auf seiner Fahrt durch das Himmelsfeld zu bedienen. Dieselbe Auffassung tritt uns sodann in Kerberos entgegen, nur dass hier die gebändigte Dunkel- und Wolkenerscheinung die Gestalt des Hundes annimmt: Herakles den Höllenhund in seinen Armen tragend stellt wieder in neuer Auffassung denselben Naturvorgang dar, den der den Hermes in seinen Armen tragende Apoll zum Ausdruck bringt. Und zugleich ist wieder das Ringen des Herakles mit Kerberos nur eine andere ältere Form des Mythus, wonach Herakles mit Hades selbst, Apollon mit Hermes ringt: Hades und Hermes sind die spätern, entwickelteren Formen des früher als Hund, als Stier, als Ross gefassten Dunkels. Und so ist auch Geryoneus nur ein anderer Name des Hades-Hermes selbst und seine Heerden drücken denselben Gedanken aus den wir auch in den Heerden des Hades und Hermes wiederfinden[2]). Und endlich kann auch die Reinigung des Augeias-

[1]) Über die Kentauren oS 88; in ihrem Besitz das Weinfass Stesich 7, welches sie von Dionysus erhalten; vgl. Panyas 4. 12—14; Pisander 9; Furtwängler ML 1, 2193f. 2199f; AJb 13, 14ff; Apd 2, 83ff; Dd 4, 12. Der Eber die vom Himmel kommende Überschwemmung, daher die Landschaft verwüstend; als Wolkenbildung von der Sonne getragen; also derselben Bedeutung wie wenn Apoll den Hermes fortschleppt. Wesentlich gleicher Bedeutung mit dem Eber scheint der Stier zu sein vgl oS 80; daher gleichfalls die Landschaft verwüstend und von Herakles getragen. Doch ist diese hellenische Auffassung durch Vermischung mit der semitischen, nach der der Sonnengott selbst als Stier gefasst wurde, in ihrem Verständniss getrübt. Vgl Apd 2, 94f; Dd 4, 13; P 1, 27, 9; Serv 8, 294; Furtwängler 1, 2201. 2225.

[2]) Die Stymphal. Vögel oS 74; die Vergleichung des Schnees mit Federn tritt auch Her 4, 7 hervor wo Luft und Erde πτερῶν κεχυμένων angefüllt ist. Das

stalls nichts anderes bedeuten als die Reinigung des himmlischen Gefildes von dem Schmutz und dem Unrath des Winters: auch hier ist es der Sonnengott wieder der im Frühling durch seine siegreiche Erscheinung diese That vollführt. Und wie die am Himmel über einander gelagerten Wolkenmassen des Winters sich erst durch gewaltige Regenentladungen auflösen und dem siegreichen Wiederkommen des Sonnengotts Raum geben, so heisst es von Herakles dass er in den Unrath der Stallungen einen mächtigen Wasserstrom hineinleitet und aut diese Weise den Schmutz wegspült und fortschafft[1]).

In all diesen Mythen sehen wir das Verhältniss des Sonnengotts zum Dunkel in immer neuen, aber immer plastisch erfassten, original gestalteten Schöpfungen zum Ausdruck kommen. Und wie die vorstehend behandelten Mythen im Rahmen des Dodekathlos ihren Platz gefunden haben, so giebt es wieder andere gleichen Inhalts welche ausserhalb jenes Ringes der 12 Kämpfe geblieben sind. Auch sie preisen in andern Fassungen das mächtige Wirken des Sonnengotts, der am Himmel seine einsame Bahn ziehend in nimmer endigenden Thaten gegen das Dunkel ringt. So ist zunächst der Kampf des Herakles mit dem Riesen Antaios, wie derjenige mit dem Drachen welcher die Hesione bewacht wieder nichts anderes als das Ringen der Sonne mit den Wolkenriesen: wird der Wolkenriese dort als eine dem Ares vergleichbare Kolossalgestalt gefasst, so wird er hier zum Drachen. Und wenn es heisst dass Herakles in den Bauch des Drachenungeheuers hineinspringt und demselben von innen den Bauch aufschneidet, so drückt auch das wieder in unmittelbarer Anschauung den Naturvorgang aus, in welchem die Sonne in der Wolkenmasse verschwindend in ihr Inneres, ihren Leib einzudringen scheint, bis sie die verhüllende Masse durchbrechend und wieder emportauchend den Leib des Drachen auseinanderreisst. Auch hier ist also wie überall der Mythus unmittelbar

---

Abenteuer Pherec 32: Hellan 61; Pisander 4; SchAp 2, 1052; Apd 2, 92f; Dd 4, 13; Furtwängler ML 1, 2200f. 2224f. Der Wind wird hier zur Klapper mit der der Sonnengott die Wolkenvögel verscheucht. Die Rosse oS 84. Das Abenteuer Apd 2,96f; Hyg 30; EurAl 504 uö: die 4 Pferde den 4 Windrichtungen entsprechend; daneben 1 Pferd wie die Kunstdarst. ergeben Furtwängler ML 1, 2202. 2225f, hierin also gleich dem Bellerophon in Bez. zum Pegasus. Der Angabe von der Zerreissung der Rosse durch die Wölfe des ὄρος Ὄλυμπον liegt wohl ein Missverständniss zu Grunde: als Vernichter der Rosse wird von Haus aus Lykos (der Lichte: Kap. 8) gegolten haben. Über Kerberos hernach; das Abenteuer schon Θ 367; λ 623; der Kampf mit Hades E 395ff nur eine andere Version. Vgl Apd 2, 122ff; Furtwängler ML 1, 2205. 2229. Das Heraufholen des Kerberos sehr beliebt Stesich 11; Hecat 346 (Taenarum); Panyas 9 ua: später mannigfach localisirt und durch Episoden erweitert. Über Geryoneus hernach.

1) Apd 2, 88ff; Hyg 30; Furtwängler ML 1, 2229.

aus dem Anschauen herausgewachsen: er spricht nur das aus was das Auge sieht und wird nur darin und dadurch zum Mythus selbst, dass er die Sonne einer- das Dunkel bezw. die Wolkenmasse anderseits als lebende Wesen, als Personen fasst[1]).

Und wie bei der Sage von der Befreiung der Hesione der Dunkeldämon zum Ungeheuer wird, so sind Triton und Nereus, Nessos und Acheloos nur andere Formen desselben Mythus: das Ungeheuer wird in diesen Gestalten zum menschlichen oder menschenähnlichen Wesen, welches aber in seiner körperlichen Bildung seinen Ursprung wie seine Beziehung zu den himmlischen Gewässern nicht verleugnen kann. Herakles der Sonnenheld und als solcher der Inhaber des himmlischen Feuers ist der natürliche Gegner dieser das Nass bergenden Dunkelgestalten. Und wieder Alkyoneus, Kyknos, die Giganten sind gleichfalls nur andere Namen und Formen desselben lichtfeindlichen Dunkels, wie es in ewigem nie rastenden Kampfe die Sonne mit ihrem Glanze und Lichte befehdet. Und endlich sind auch die Schlangen welche das Herakleskind zu erdrücken suchen nichts anderes als die Wolkenschlangen, welche das göttliche Kind nach seiner Geburt im Frühling in ihren Umringlungen verbergend es zu ersticken drohen, bis das Sonnenkind erstarkend, die Wolkenstricke zerreissend siegreich aus den Wolken hervortaucht und in strahlender Kraft und Schönheit unbesiegt seinen Triumphzug durch das himmlische Gefilde vollendet[2]).

Lassen wir andere Mythen von Herakles, die gleiche oder ähnliche Anschauungen zum Ausdruck bringen, hier bei Seite, so mag es

---

[1]) Pherec 33. 33d. 33e seine Riesengestalt; Pisander 6; PdP 9, 105ffSch; J 4, 52; Apd 2, 115; Furtwängler ML 1, 2206f; 2230f. Der Ringkampf ist durch Einfügung des Motivs vom Weibe erweitert. Auch hier ist die Überwindung des Antaios durch Umschlingung mit seinen Lichtarmen ein echter traditioneller Zug. Wenn es von Antaios heisst dass er aus der Erde immer wieder neue Kraft sog, so drückt das die enge Verbindung der Wolken mit der Erde, aus der sie hervorzubrechen scheinen gut aus. Seeungeheuer Weizsäcker-Drexler ML 1, 2591ff; Furtwängler 1, 2192f. 2230.

[2]) Triton und Nereus oS 177; Nessos vWilamowitz Her. 1, 45; SophT 546ff: auch hier ist das von ihm ausgehende Gift das himmlische Nass nach seiner vernichtenden Wesensseite; Acheloos SophT 510; Apd 2, 148; sein Horn oS 60; wenn er durch das letztere jedes Gebet um Speise und Trank erfüllen Pherec 37 und alle Fülle des Herbstsegens gewähren konnte Dd 4, 35, so ist klar dass es sich hier nicht um den irdischen Strom sondern um den himmlischen Wolkenstrom handelt, der in seinen Wassern das Leben und Gedeihen für die gesamte Vegetation enthält. Vgl. Furtwängler ML 1, 2193; 2194f; 2230; 2209f. Alkyoneus (vgl. hernach) ist wieder der in seiner Colossalgestalt aufgefasste Wolkenriese, der unbeweglich am Himmel ruht SchPdN 4, 43; J 5, 47; Furtwängler ML 1, 2208f; Kyknos oS 73; Furtwängler 2210f; Giganten 2211f. Über die Schlangen welche das Kind erwürgen wollen PdN 1, 35ff; Pherec 28 etc; Furtwängler 1, 2222ff.

doch gestattet sein auch auf die andern Hauptsonnenheroen noch einen kurzen Blick zu werfen. Sonnenheroen sind Bellerophon, Perseus, Kadmos, Jason. Der Kampf des Bellerophon gegen die Chimaera ist inhaltlich völlig gleich dem Kampfe des Herakles gegen die Hydra. Trägt anch die Chimaera in ihrer Dreigestalt der Beziehung zum Monde Rechnung, so schildert doch der Kampf selbst wie ihn Bellerophon gegen das Ungeheuer führt wieder den Kampf der Sonne gegen das Dunkel wie es in gewitterlichen und winterlichen Wolken- und Wettermassen sich gegen das Licht aufthürmt. Und anderseits stellt die Verbindung des Bellerophon mit dem Rosse Pegasus diejenige Seite in dem Verhältnisse von Sonne und Dunkel dar, in der jene die anfangs widerstrebende feindliche Wolke bändigt und zähmt, sodass sie nun selbst von der Wolke getragen, des Wolkenrosses sich bedienend erscheint. Tritt hier also Bellerophon einmal in der Zähmung des Wolkenrosses gleich dem Herakles auf, der die Thrakischen Rosse bändigt; und anderseits in der Bekämpfung der Chimaera ihm gleich, da er die Hydra überwältigt: so vergleicht sich der Kampf des Perseus mit dem Meeresungeheuer, dem Andromeda preisgegeben ist, in allen Stücken wieder dem Kampfe des Herakles gegen den Drachen der Hesione. Das die schöne Mondjungfrau überwachende, sich über sie lagernde und sie überwältigende Wolkendunkel wird von dem Sonnengotte bekämpft, besiegt, vernichtet und so die gefährdete Jungfrau errettet. In unzähligen einzelnen Zügen erscheinen die Sonnenheroen Herakles, Bellerophon, Perseus gleich[1]).

Und wieder die Mythenringe der Sonnenheroen Jason, Kadmos uA sind alle derselben Wurzel entsprungen, wenn auch hier wie dort historische Momente eingewirkt haben, welche die ursprünglich rein den Naturvorgang zum Ausdruck bringenden Mythen im Laufe der Zeit beeinflusst haben. Speziell Jason und Kadmos erscheinen in wesentlichen Stücken so gleich, dass sie nur wie zwei aus derselben Wurzel gleichen Volksthums und gleicher Stammesgeschichte entsprossene Gestalten aufzufassen sind. Der Drache den Kadmos tödtet ist seiner Natur und seinem Wesen nach gleich den Sparten welche ihm entsprossen: wird das Dunkel in dem Drachen einheitlich aufgefasst, so erscheint es in dem Sparten, die wieder ihrerseits nur ein anderer Name der Giganten sind, in seiner Vielheit. Die zusammengeballte Masse der Wolken löst sich in einzelne bewegte und durch einander wogende Theile auf. Und wie die Wolkenrosse ihren Herrn dh sich selbst zerreissen — da die vom Sturm bewegte Masse sich selbst

[1]) Chimaira oS 82. Hsd 319 mit 3 Köpfen; Z 179ff dreifach gebildet; Π 328f; H 2, 190; Engelmann ML 1, 893f; Rapp 763ff. Pegasus Rapp ML 1, 758ff. Perseus das κῆτος der Andromeda bekämpfend Roscher ML 1, 345ff.

zu vernichten, sich aus einander zu reissen scheint — so zerfleischen auch die Wolkenriesen sich selbst, indem sie sich übereinander wälzend in wildem Aufruhr unter und gegen einander erscheinen. Völlig gleich diesem Kampfe und Gegensatze des Sonnenheros Kadmos gegen den Wolkendrachen und die Wolkenriesen vollzieht sich dann auch der Kampf des Jason gegen den Drachen und die Riesen. Und wie Herakles die Wolkenlöwen überwältigend in seinem Felle die Siegestrophaee erbeutet — das lichte Überbleibsel der dunklen Wolkenmasse — so erbeutet auch Jason das goldne Vliess dh wieder die vom goldnen Licht umsäumte freundliche segensreiche Wolke, die ihres finstern verderblichen Wesens entkleidet ist. Und wie Herakles die unbändigen Sturm- und Wolkenrosse überwältigt und dienstbar macht, so zwingt auch der Sonnenheros Jason die Wolkenstiere in seinen Dienst: er bändigt die von Haus aus wild bewegten, trozig der Einwirkung des Sonnenlichts sich entziehenden Wolkenmassen, dass sie fortan ruhig und geduldig dahingleiten, von der Macht der Sonne geleitet und bewegt, ihr dienend und gehorchend[1]). Es ist also hier nur der eine Unterschied der Auffassung welche dort die Wolken als stürmische Rosse, hier dieselben als wilde trozige Stiere denkt. Herakles, Bellerophon, Perseus, Kadmos, Jason erscheinen so als wesensgleiche: wir haben in ihnen Sonnenheroen zu erkennen, die in immer denselben Auffassungen, nur wechselnd nach Standpunkt und Zeit des Mythendichters, erscheinen. Wird das Dunkel einmal als furchtbarer Drache, als gräuliches Ungeheuer gefasst, so gestaltet es sich ein andermal zum wilden Stier, zum unbändigen Ross — welches den vier Weltgegenden entsprechend zum Viergespann wird —, oder es wird der Vielheit seiner Erscheinungen gemäss zu einer Schaar von Riesen oder Kentauren. Es ist immer dieselbe Wurzel aus der alle diese Mythendichtungen erwachsen. Es würde langweilig sein immer Ausführungen desselben Themas vor sich zu haben, wenn nicht gerade in der mannigfachen Gestaltung desselben, in der wunderbaren Vielseitigkeit, wie die Naturvorgänge aufgefasst werden, in der meisterhaften Verflechtung tief aus der Seele geschöpfter Züge mit dem von der Natur gegebenen und doch wieder so verschieden zu deutenden und zu gestaltenden Stoffe der mythenschaffende und mythendichtende Geist der Hellenen eine Genialität sonder gleichen bewiesen hätte.

Eine in den verschiedensten Versionen sich bewegende Form dieses Gegensatzes zwischen Sonnengott nnd Dunkelgott ist nun die, in welcher die Feindschaft sich um den Besitz der Wolkenheerde dreht und dieser Mythus muss uns hier etwas eingehender beschäftigen.

---

[1]) Kadmos' Kampf gegen Drachen und Sparten Crusius ML 2, 827ff. 834ff; Jasons Abenteuer Seeliger 2, 69ff.

Während Herakles, der grosse nationale Sonnenheros Griechenlands, die Stelle des Sonnengotts selbst vertritt, erscheint sein dunkler Gegner unter verschiedenen Namen, wie sich zugleich der Kampf selbst der Sage nach an sehr verschiedenen Stellen abspielt. Man kann aus diesen mannigfachen Formen, unter denen der Mythus erscheint, ersehen wie verbreitet und wie beliebt die Sage selbst war. Geryoneus, Eurytion, Menoitios, Alkyoneus, Cacus sind nur verschiedene Namen des einen Dunkelgotts, der sowohl nach seiner Seite als Nachtgott wie als Wolken- und Sturmgott erscheint. Die spätere Dichtung hat diese verschiedenen Versionen der einen Sage, die sich überall selbständig bildete und eigenartig fortpflanzte, in einen grossen Mythenring zusammengefasst, der dieselben nun wie die verschiedenen Phasen eines grossen zusammenhängenden Abenteuers erscheinen lässt[1]). Um die Wolkenheerden dreht sich der Kampf. Denn wenn die Wolken nach der wechselnden Zeit ihres Erscheinens, nach ihrer verschiedenen Richtung, Farbe, Gestalt bald enger mit dem Dunkel, bald enger mit der Sonne verbunden erscheinen, so werden sie eben danach bald als Eigentum des Dunkelgotts, bald als das des Sonnengotts characterisirt und es findet ein Kampf der beiden Gegner um ihren Besitz statt. Daher der wunderbare Wechsel, wonach jene Heerden bald als die des Helios oder eines andern Sonnenheros, bald als die des Hades oder

---

[1]) Material Wieseler Allg. Enc. Geryon; Voigt-Drexler ML 1, 1630ff; Furtwängler 1, 2203f. 2226f. Die Dreigestalt des Geryon Hsd 287; Stesich 6; P 5, 19, 1 (Kypseloslade); Apd 2, 106; Dd 4, 17ff; Vasenbilder Doell Mém. Pétersb. 1873 N. IV. T. VII, 8 lassen nur die Deutung auf die Nacht bezw. Mond zu. Der 3köpfige Hund Gardner Journ 13, 74 in Verbindung mit ihm macht ihn ganz zu einem andern Hades. Dagegen kann der Name nur von γηρύω, γῆρυς (Hom) abgeleitet werden und ihn als den brüllenden Sturmgott characterisiren. SchHsd 287 bezeichnet ihn als τὸν χειμερινὸν καιρόν. Man erzählte von ihm in Epirus oS 6; Schξ 327 Dodona; Sicilien Dd 4, 24; Stalien SuetTib 14; Olympia PhilHer p 289; Cypern Doell aO; im Gebiet der Aenianen Aristθαυμ 133. Der Kentaur Eurytion φ 295 wird kein anderer sein als der der Geryonis; vgl. auch Bacchyl 60. Hsd 293 ist er βουκόλος des Geryon; Apd 2, 108; SchHsd 293 bringt ihn mit ῥυτός zusammen. Höchst beachtenswerth die Verbindung mit einem mächtigen Baume, dem Wolkenbaume RevArch 1872, 2. 223ff; pl. 21; Doell aO T. XI, 6; PhilVAp 86f; Gardner Journ 13, 74. Der Menoites wohl identisch mit Menoitios dem Bruder des Prometheus Hsd 515; Apd 2, 125 im Hades Gegner des Herakles, wie er auch Apd 2, 108 die Heerde des Hades weidet und selbst Sohn des Keuthonymos (= Hades) ist Apd 2, 125. Alkyoneus Rinderhirt PdJ 6, 32 (Sch τὰς Ἡλίου βόας ἀπήλασε; Apd 1, 35; auf Vasenbildern OJahn BSG 1853, 135ff. T. 5. 7. 8. 9) als ungeheurer Wolkenriese; Apd 1, 36; PdN 4, 27, seinem Namen nach mit Kälte und Winter zusammenhängend. Über Cacus Bréal mél. de myth. et de ling. 1—163. Gleiche Gestalten Eryx auf Sicilien Apd 2, 111; Dd 4, 23; P 3, 16, 4; Φάλαχρος Schμ 301; SchAp 4, 965; Panyas 8; Lakinios an der Ostküste Italiens Dd 4, 24; Serv 3, 552 uA.

eines Dunkelheros erscheinen. In seinen westlichen Höhlen und Ställen birgt der Dunkelgott die Heerden, während der gewaltige die ganze Welt durchmessende Sonnengott sich morgens aufmacht die verlorenen zu suchen, direkt in das Reich des Feindes eindringt, um hier mit ihm um den Besitz der Heerden zu ringen, und am andern Morgen mit ihnen im Osten wieder erscheint. Den mannigfach wechselnden Phasen des Naturvorgangs sucht der Mythus wohl gerecht zu werden[1]): da er ihnen aber einen befriedigenden Abschluss geben muss, so lässt er den Sonnengott, wie das Licht ihm immer entschiedener zur Herrschaft gelangt, schliesslich im dauernden Besitz der Heerden bleiben, wie er auch zum einzig berechtigten Eigentümer desselben wird.

Dieser Kampf um den Besitz der Heerden, wie ich ihn vorstehend kurz skizzirt habe, ist also ursprünglich ein zwischen Helios und Hades, zwischen Apoll und Hermes, dh zwischen den grossen Cultgöttern des Dunkels und der Sonne sich vollziehender gewesen. Daher die Heerden selbst noch als die des Hades und Helios, des Apoll und Hermes bezeichnet werden. Aber wie dieser Kampf um ihren Besitz ursprünglich mit dem gegenseitigen Morden der beiden Todfeinde verbunden war, so musste sich im Laufe der Zeit, als die Cultgötter zu den unsterblichen geworden waren, derselbe nothwendig umgestalten. So ist der Mythus selbst einerseits unverändert geblieben, aber er ist von den Göttern auf die sie repraesentirenden Heroen über-

---

[1]) Vgl. im Allg. oS 100. Ἠλίου βόες καὶ ἴφια μῆλα λ 108; Panyas 8; Her 9, 93; Αΐδου Apd 2, 108 etc. Geryoneus nur ein anderer Name des Hades; an der W.-Küste von Epirus dafür auch Λάρινος SchAristAv 465; AelNa 12, 11; Nicander bei AntLib 4; Hecat 349; Scyl 27. Die Rinder verborgen Hsd 294 in dunkler Höhle; Stesich 5 im äussersten Westen am Urquell; H 3, 101ff; 2, 233f Taenarum, da hier später der Hadeseingang localisirt wurde. In der gewöhnlichen Darstellung des Kampfs die Rinder Eigentum des Geryoneus, doch erscheint auf Erytheia sowohl die Heerde des Helios Apd 1, 35, wie des Hades 2, 108. Gleicher Bedeutung sind die Heerden des Electryon Apd 2, 54, von den Söhnen des gleich Geryoneus gegeflügelten Pterelaos, die des Amphitryon von Polyxenos (= Hades) geraubt ua. Dort ist auch Anfangs- und Endpunkt der Wanderung, der äusserste O. und W. (vgl. auch SchAp 1, 747; TzL 932) bedeutsam. Hier erleidet Electryon den Tod wie auch Herakles Arnob 1, 36 im fernsten W. gestorben sein soll. Die Heerden des Iphiklos SchTheocr 3, 43ff gleicher Bedeutung. Die Hingelangung des Herakles in das Reich des Gegners auf Grund der bekannten Anschauungen ausgeschmückt (Panyas 4. 5. 6. 7. 8; Pherec 33h; Stesich 7. 8; Pd 81. 169 etc). Den Kampf behandeln zahlreiche Vasenbilder Gerhard VB 2, 76f; T. 104—108. Furtwängler ML 1, 2203f; 2226f. Alkyoneus ein anderer Geryoneus Koepp AZ 1884, 31; Robert Herm 19, 473ff. Später hat sich auch der Kampf um den Besitz des Weibes als weiteres Motiv eingedrängt. Natürlich haben die Mythographen später die Rückkehr des Herakles benutzt eine Menge Localtraditionen einzufügen.

gegangen: Herakles tritt an die Stelle des Helios, des Apoll, Geryoneus Alkyoneus und andere Namen vertreten Hades, Hermes. Anderseits ist aber der Mythus selbst insofern umgestaltet als er sich sittlicheren Auffassungen anbequemt, den Mord zum Widerstreben, den Kampf zum Wortgefecht herabmildert, um schliesslich das Ganze zum harmonischen Ausgleich zu gestalten: in dieser Umgestaltung der ursprünglichen Form ist der Mythus den Cultgöttern selbst verblieben und als so umgestalteten werden wir ihn sogleich kennen lernen.

Wenn uns demnach in dem zwischen Herakles und Geryoneus, sich vollziehenden Kampfe der absolute Gegensatz, der auf Leben und Tod sich abspinnende Widerstreit der beiden Mächte des Dunkels und des Sonnenlichts entgegentritt, so hat eine spätere Zeit, ein milderer Glaube, eine sittlichere Weltanschauung eine Ausgleichung dieser beiden Mächte in ihrer Natur selbst gesucht und gefunden: und dieser Ausgleich hat sich — es ist schon wiederholt darauf hingewiesen worden — in der Weise vollzogen, dass der ursprünglich ganz oder überwiegend auf die Nacht beschränkte Dunkelgott zugleich zum Wolkengott wird, dessen gemeinsames Wirken mit dem Sonnengotte ihn allmälig seines Widerstreits gegen diesen entkleidet und ihn schliesslich zum Genossen, zum Kameraden, zum Freunde des letzteren macht. Diese Auffassung der beiden Götter als der freundschaftlich geeinten tritt uns in einer unzähligen Menge von Beispielen entgegen: eins der interessantesten bieten die Dioskuren. Diese Söhne des Zeus, des Himmelsgotts, finden sich in Sparta, in Messenien, in Argos, in Attika, in Elis, in Boeotien und sonst und zeigen in dieser allgemeinen Verbreitung, dass der ihnen zu Grunde liegende mythologische Gedanke einst alle hellenischen Landschaften gleichmässig beherrscht hat[1]).

[1]) Allg. Furtwängler ML 1, 1154ff; Cultstätten das. 1164ff. Cypria 5ff; PdN 10, 49ff Sch; Theocr 22 noch manche altertümliche Züge erhalten. Die Messenier nahmen die Dioskuren in erster Linie für sich in Anspruch P 3, 26, 3; 4, 31, 9. Über die böotischen oS 183; sie sind wesentlich dieselben; ebenso die von Elis, die Aktorionen oder Molioniden (ML 1, 218ff), die aber (Λ 749 Sch; Eust; Ψ 638ff; Jbyc 16; Apd 2, 139ff; SchPdO 11, 29; P 2, 15, 1; 5, 2, 2) in einzelnen Stücken die altertümlichste Form sich erhalten zu haben scheinen. Vgl. ASchultz PrHirschberg 1881. Als Angehörige eines später überwundenen Göttersytems erscheinen die Dioskuren schon Hom, indem sie Γ 236ff als Gestorbene gekennzeichnet werden. Dem entsprechend werden sie auch (Γ 238 von Helena nur αὐτοκασιγνήτω; H 27, 2 Τυνδαρίδας οἳ Ζηνὸς ἐξεγένοντο genannt) λ 298ff als Söhne des Tyndareos bezeichnet, während Helena Tochter des Zeus selbst ist. In Wirklichkeit ist Tyndareos als Cultname des Zeus zu fassen Apd 3, 126. Die Gleichheit der Dioskuren mit den Molioniden geht speziell daraus hervor dass die ersteren nicht nur Zwillinge sind (PdO 3, 35 διδυμνοι; EurE 1238 δίπτυχοι; ebenso die Molioniden Ψ 641 δίδυμοι; Hsd f 99 διφυεῖς δύο ἔχοντες σώματα κ. τοὺςσυμπεφυκότας ἀλλήλοις; danach Pherec 36 ausgeschmückt), sondern auch gleich den Molioniden aus einem Ei ge-

Beschränken wir uns hier auf die Betrachtung der spartanischen Dioskuren als der bekanntesten, so berichtet der Mythus dass die Dioskuren ursprünglich einen um den andern Tag lebend und herrschend später gemeinschaftlich den einen Tag auf der Oberwelt verweilen, um eine gleiche Zeit, aber wieder gemeinschaftlich, zu verschwinden. Diese Heteremerie kann nur in Bezug auf den Wechsel von Tag und Nacht verstanden werden: die Nacht erscheint der Zeit nach als ein anderer Tag, der Nachtgott löst den Sonnengott für eine gleiche Zeit ab. Und hat, wie aus den vorher betrachteten Mythen hervorgeht, dieser zeitliche Wechsel der beiden Götter zugleich einen Gegensatz, einen Widerstreit in sich geschlossen, so ist es auch wahrscheinlich dass eine ältere Entwicklungsphase den Kampf und den Mord der beiden Brüder gekannt hat. Wenn Kastor als der gestorbene, Polydeukes als der unsterbliche erscheint, so haben wir uns zu erinnern, dass auch in dem Mythus von Geryoneus und Herakles der Dunkelgott von dem Sonnengotte den Tod erleidet. Wir haben also in dem Tode des Dunkelheros Kastor den Nachklang einer älteren Darstellungsform des Mythus. zu erkennen, nach der der Dunkelbruder von dem Sonnenbruder den Tod erleidet[1]).

In dem Mythus von den Dioskuren kommt also die Entwicklung selbst zum Ausdruck welche der Begriff des Dunkels, des Dunkelgotts in der Auffassung der Hellenen erfahren hat. Ursprünglich ausschliesslich oder übergewichtlich als Gott des nächtlichen Dunkels gefasst und als solcher zeitlich mit dem Sonnengotte wechselnd, seinem Wesen nach ihm diametral entgegengesetzt, ist er allmälig mehr und mehr zum Repraesentanten des Wolkendunkels geworden und hat als solcher, indem das letztere wieder immer entschiedener nach seiner freundlichen Seite aufgefasst ist, zugleich seinen völligen Ausgleich mit dem Sonnenbruder gefunden. Schloss die ältere Auffassung des Dunkelgotts als des Nachtgotts das gemeinsame Wirken mit dem Sonnengotte absolut aus, so ist dieses nun durch seine Entwicklung zum Wolkengotte und

---

bildet, daher P 3, 16, 1 ein von Taenien umwickeltes Ei im Tempel der Leukippiden. Die Deutung auf die beiden ἡμισφαίρια bezw. Tag und Nacht übrigens auch Eust; Sch.

[1]) Vgl λ 303 ἄλλοτε μὲν ζώουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὖτε τεθνᾶσιν; PdN 10, 55 μεταμειβόμενοι ἐναλλὰξ ἁμέραν τὰν μὲν παρὰ πατρὶ φίλῳ Δὶ νέμονται, τὰν δ' ὑπὸ κεύθεσι γαίας πότμον ἀμπιμπλάντες ὁμοῖον; Sch; P 11, 61ff. Auf die Zeit ihres unterirdischen Lebens bezieht sich Alcm 5. Die Sterblichkeit des Kastor gegenüber der Unsterblichkeit des Polydeukes wurde später so motivirt dass jener Cypria 5; PdN 10, 80f; Apd 3, 126; Hyg 77 als Sohn des Tyndareus, dieser des Zeus angesehen wurde. Dass das gemeinsame Leben der Beiden an Stelle einer früheren Trennung trat ist die gemeinsame Anschauung aller Quellen Eust; Sch λ 303; LucDD 26.

schliesslich durch seine Beschränkung auf die lichten Tageswolken ermöglicht und damit der Dunkelgott zum engsten Genossen und Freunde des Sonnengotts geworden. In dieser Vereinigung des hellen freundlichen Tagesgewölks mit dem glänzenden Sonnenlichte sind die Brüder der Ausdruck der erquickenden segensreichen Himmelserscheinungen überhaupt geworden. Wenn sie daher als Helfer und Retter in der Noth und zwar hauptsächlich auf der See erscheinen, wo sie durch das Opfer weisser Lämmer herbeigerufen, mit glänzenden Flügeln durch den Aether einhersegelnd sich offenbaren und rasch die Stürme besänftigen, die Meereswogen ebnen, so kann hier ihre Epiphanie nur das Wiedererscheinen eines freundlichen Himmels, des mit leichten lichten Wolken vereinten Sonnenlichts bedeuten, welches der Schiffer als freundliche Vorbedeutung, als göttliche Gewähr dafür ansieht dass ihm die Rettung aus der Gefahr naht[1]). Und ähnlich werden sie auch zu Lande als Helfer und Retter angerufen. Der Umstand dass sie namentlich als zur Zeit des längsten Tages Rettung bringend dargestellt werden, weist schon von selbst auf die Macht des Lichts die im Sommer am unmittelbarsten zum Ausdruck kommt. Aber auch als geisterhaft schnelle Boten gelten sie, da sie im Wehen des Windes wie in den Fluthen des Lichtmeers die ganze weite Welt durchziehen. Und während von Haus aus der Wolkengott allein die Herrschaft über die Wolkenrosse besitzt und der Sonnengott ohne dieselben dahinschreitet, so gewährt der spätere Glaube auch dem letzteren die Herrschaft über die Wolkenrosse. Als Leukopoloi ziehen nun beide Brüder am Himmel dahin: auf goldenen Wogen durcheilen sie den Himmelsraum: mächtige Kämpfer, die um Hülfe im Streite angerufen werden; herrliche Jünglinge die in leuchtenden wallenden Gewändern erscheinen; echte enagonioi die als Jäger und Kämpfer, im Hippodrom und in der Palaestra sich hervorthun[2]). Die ungeheure Machtfülle dieser beiden

[1]) Schöne Schilderung H 33, 7ff. Beispiele ihres Helfens EurHel 1495ff; El 990ff; 1240ff; 1347ff; Callim 5, 23ff; Dd 4, 43; Theocr 22, 6ff; vereint mit ihnen Helena EurO 1636f. Man hat sie später mit dem Elmsfeuer zusammengebracht und mit den Kabiren identifizirt Furtwängler 1163f.

[2]) Zu den Epiphanien AMommsen JbbSuppl 3, 355ff; Ph 11, 706ff. Σωτῆρες Terpand 4; Str 232; Callim 71; Cic de or 2, 352f; Ca 3, 195 etc. Die verschiedene Charakteristik Γ 237; λ 300 wonach Kastor ἱπποδάμος, Polydeukes πὺξ ἀγαθός auch Ap 1, 146f; P 5, 8, 4; Plut TiGr 2; PdP 5, 9; Z, J 1, 17f; Mon II t. 22; AZ 1846 N. 44 (Kastor zu Pferde, Polydeukes ohne solches). Alle heftigen Bewegungen Plato leg 7, 6; Aristid 1, 24; LucSalt 10 auf die Dioskuren und speziell auf den Dunkelbruder Kastor zurückgeführt. Bez. zum Sturmwind: der Angriffsmarsch Καστόρειον PdP 2, 69; Plut Lyk 22 (Ath 4, 84; SchPdP 2, 127); die Hunde Καστορίδες (Sturmhunde oS 81) XenVen 3, 1; Poll 5, 39; ihr Heiligentum mit dem Δρόμος verbunden P 3, 14, 6f. Dagegen der Sonnenbruder Polydeukes Ringer Simon 8; Kampf mit dem ungeschlachten Wolkenriesen Amykos Ap 2, 1—163Sch; Apd 1, 119; Theocr 22,

grossen Himmelssöhne, wie sie uns auch spät noch entgegentritt, ist nur verständlich wenn wir uns in Erinnerung halten dass sie — abgesehen von dem Himmelsgotte selbst — thatsächlich alle göttliche Macht in sich vereinten. So sind und bleiben sie die Herren schlechthin, die Gewaltigen, die Gottessöhne, die Heilande. Denn in ihrer friedlichen und segensreichen Genossenschaft gewähren sie alles was es Natur und Leben förderndes und erfreuendes giebt: Ordnung von Zeit und Leben, Gedeihen von Früchten und Thieren, den unerschöpflichen Born von Licht und Luft der die Welt durchfluthet und aus dem Alles Leben und Gedeihen trinkt. Und zugleich sind diese grossen die Welt erhaltenden Mächte diejenigen zu denen sich der Mensch wie zu seines gleichen hingezogen fühlt, da sie die unverdrossen vom Himmel zur Erde, von der Erde zum Himmel auf- und niedersteigenden Heilande sind, die alles was sie thun nur für die Erde und den Menschen zu thun scheinen und die in unermüdlicher Fürsorge die ganze Fülle ihres Wesens in jedem Augenblicke über die Welt ausgiessen[1]).

Was die Form des Mythus betrifft, in der uns derselbe erhalten ist, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass dieselbe durch historische Momente in hohem Grade beeinflusst und getrübt ist. Als nemlich die Spartaner nach Einverleibung des messenischen Gebiets hier, wo eine gleiche Bevölkerung auch gleiche Mythen hatte, einen Mythus vorfanden der genau dasselbe erzählte wie der einheimische, hat eine Verschmelzung beider in der Weise stattgefunden, dass an die Stelle des Kampfs des einen Bruders gegen den andern — wie ihn die ältere Fassung gekannt und berichtet haben wird — der Kampf des einen Bruderpaars gegen das andere trat. Und indem das Object des Streits, die Wolkenheerde, sowie der einmal fesstehende Tod des einen Bruders

---

27—134 mit bekannten Zügen. Beide λευκόπωλοι PdP 1, 66; O 3, 39: Alcm 9; H 17, 5; 33, 18: Mitt 2, 313; P 3, 18, 14; Wolkenwagen EurHel 1495; 2 od. 4 Rosse Stesich 1. Agone PdN 10, 52; P 3, 14, 7; 5, 15, 5. Auf älteren Bildw. gewöhnlich nackend; im Volksglauben in weissen und purpurnen Gewändern P 4, 27, 2.

[1]) P 8, 21, 4 θεοὶ μεγάλοι; in Attika P 1, 31, 1; Ca 1, 34; 3, 195. 290; Ath 6, 27 Ἄνακτες, Ἄνακοι, sonst P 2, 36, 6; AZ 1882, 383; Ja 37. Unklar der Name Λαπέρσαι Hes; Str 364. In Messenien der Zeus vom Jthome mit den Dioskuren als höchste Götter verehrt P 4, 27, 6; ähnlich in Sparta nebst Athene als ἀμβούλιοι im Mittelpunkt der Stadt P 3, 13, 6. Hoch interessant ein Rad mit der Inschr. τοῖ(ν) ϝανάκοι(ν) ἐ(ι)μί Ja p. 173. 43a, wie auch sonst das Rad (Sonnenrad) auf Münzen erscheint. Vgl noch Schlangen auf Amphoren, πῖλοι (Hermeshut), κρήνη des Polydeukes P 3, 20, 1; über die sie darstellenden eng verbundenen δόκανα Plut. de frat. am. 1 oS 68. Die später genannte Verbindung mit Morgen- und Abendstern wohl schon EurHel 140 angedeutet. Als Familiengötter Schöll Herm 6, 18; als Gäste bei ihren Freunden einkehrend P 3, 16, 3 uo; hochaltertümlicher Gebrauch Ath 4, 14. Natürlich galten sie später als Hauptvertreter der Bruderliebe Eust aO; Theogn 1087ff; Pherec 92; Erat 10 p. 86 etc.

erhalten wurde, ist allmälig der Mythus in die Form hineingepresst worden, in der derselbe wesentlich schon bei Pindar uns entgegentritt. Sinn behält der Mythus aber nur wenn wir den Kampf ursprünglich auf die Brüder selbst — den Dunkelgott und den Sonnengott — beschränkt auffassen, welcher Kampf sich dann im Laufe der Zeit zur schönsten Harmonie, zum Ausgleich und zur Vereinigung der beiden von Haus aus feindlichen Brüder gestaltete[1]).

Wenn nun schon der Mythus von den Dioskuren einmal in der Heteremerie, sodann in dem gemeinsamen Wandel am Himmel die beiden Hauptphasen in der Entwicklung des Dunkelgotts zum Ausdruck bringt, so geschieht dieses in noch viel anschaulicherer Weise in der Entwicklung des zwischen dem Sonnengotte Apoll und dem Dunkelgotte Hermes bestehenden Verhältnisses, wie dasselbe in dem Homerischen Hymnus dargestellt wird. Offenbar hat der erste Dichter des letzteren noch ein volles Verständniss des Wesens der beiden Götter gehabt. Und wenn auch in der Reihe von Jahrhunderten, während welcher dieser Hymnus im Cultgesange ohne Zweifel eine Hauptrolle gespielt hat, Wort und Inhalt eine unausgesetzte Modelung und immer neue Anpassung an die wechselnde Auffassung und das schwindende Verständniss erfahren haben wird, das Wesentliche seines Inhalts hat nicht verloren gehen können[2]). Der Hymnus schildert uns die ganze

[1]) Der Kampf um die Rinder angedeutet PdN 10, 60; ausführlich Apd 3, 134ff. Die hier berichtete Schlachtung des βοῦς deutet auf einen alten Gegensatz der Apharidenbrüder. In dem Kampf des Lynkeus mit Kastor tritt an die Stelle des feindlichen Bruders der ursprünglichen Auffassung der Apharide Cypria 9; PdN 10, 61fSch: der hohle Baum der Wolkenbaum; Cypria 9 der weite Blick des Lynkeus hervorgehoben; Theocr 22, 137ff Hauptkampf zwischen Lynkeus und Kastor. Wenn Zeus den andern Bruder durch den Blitz zerschmettert so ist das ein fremder Zug. Eine spätere Fassung hat an die Stelle des Rinderraubs den Frauenraub gesetzt: Hilaeira und Phoibe Cultnamen der Mondgöttin; das Phoibaion eng mit dem Heiligtum der Helena verbunden Her 6, 61; die Priesterinnen führen selbst den Namen Leukippiden P 3, 16, 1; ähnlich P 4, 31, 9; 2, 22, 5. SchPdN 10, 112 sind die Aphariden die ersten Freier denen die Dioskuren die Bräute rauben. Frauenraub und Rinderraub verbunden Theocr 22, 137ff; Hyg 80. Seit Homer die Mondgöttin Helena in Schwesterverhältniss. Anderseits erscheinen auch die Hippokoontiden (Bergk zu Alcm 15) als Gegner der Dioskuren: ἀντιμνηστῆρες SchClem ed. Klotz 4, p. 107f; PlutThes 31 (Helena von dem einen Bruder begehrt). Auch beim Kampfe des Theseus und Peirithoos spielt der gegenseitige Frauenraub eine Rolle Alcm 13 (dazu Bergk); SchΓ 242; PlutThes 31. Auch hier war vom Tode Kastors die Rede HygA 2, 22. Andere Namen von Gegnern Kastors Schλ 302 etc.

[2]) Vgl. Bergk Litt. Gesch. 1, 766ff; Baumeister Hymni 182ff; Gemoll d. Hom. Hymnen 181ff; dazu GottfrHermann Hymni Hom 1806. XXXVII—LXXXIX; ALudwich Jbb 133, 433ff; 137, 734; 139, 413ff uo; Allen Journ 17, 252ff. Auf Kritik im einzelnen kann hier nicht eingegangen werden. Die schriftliche Fixierung des Hymnus mag (Gemoll 193) wegen der 7saitigen Leier nach Ol. 26 zu setzen sein.

Entwicklung des Wechselverhältnisses von Dunkelgott und Sonnengott in einer so plastischen Form, einem so tiefen Verständniss, einer so geistvollen Auffassung, dass der Hymnus als die wichtigste Quelle bezeichnet werden darf, die uns über die hellenische Religionsgeschichte erhalten ist. Ob der Humor, der uns in der Behandlung des Wechselverhältnisses der beiden Götter entgegentritt, schon der Originalform des Hymnus eigen gewesen, ist freilich zu bezweifeln: jedenfalls gehört die Form, in der uns der Hymnus vorliegt, einer Zeit an, in der das volle Verständniss, wie der Ernst der Auffassung in Bezug auf das Leben und Wirken der himmlischen Götter schon anfing einer spielenden Behandlung der heiligen Dinge zu weichen, die es sich nicht versagen konnte, von überlegenem Standpunkte aus den eigenen Witz da walten zu lassen, wo einst in ursprünglicher Betrachtung Furcht und Ernst die bestimmenden Factoren gewesen waren[1]).

Wo sich die im Hymnus wiedergegebene Tempellegende speziell ausgebildet hat wissen wir nicht; man denkt zunächst an das Heiligtum auf dem Kyllene, über welches wir nur die Notiz P 8, 17, 1 haben. Hat der Hymnus seine abschliessende Gestalt in Kolophon erhalten (Fick BezzBeitr 9, 201) so werden die ionischen Colonisten der Stadt den Stoff in älterer Gestalt schon von Pylos (Mimn 9. 10) mitgebracht haben. Apd 3, 112—115 hängt in den wesentlichen Stücken von unserem Hymnus ab; Nicandros AntLib 23 giebt dagegen eine späte Version wieder, bei der die Verwandlung des Battus (so auch OvM) die Hauptrolle spielt. Auch Alcaeus' Hymnus (5—8) hat jedenfalls den Rinderdiebstahl als Hauptsache gegeben; 8 deutet andere Züge an. Der Hymnus hat im Laufe der Zeit mannigfache Schicksale auch im einzelnen erfahren. Die Verse 1—16 bilden die Einleitung; 20—23 den Übergang zum Hauptthema; 24—67 später zugefügt; 68 beginnt die Erzählung vom Rinderraube. (Vgl. auch Alc 7.) Zu bemerken ist aber dass, wenn der Dichter die Entwicklung des Verhältnisses der beiden Götter geben wollte, dieses ohne mannigfachen Zwang nicht geschehen konnte. Er musste daher alle Zufälligkeiten und Unebenheiten, welche der physicalische Vorgang selbst bot, weglassen und in jeder einzelnen Scene nur das geben was ihm passte und seinem Zwecke diente. Vgl. Ahrens Ph 19, 401ff.

[1]) Die Rinder werden aus Pierien geraubt 191 um nach Pylos entführt zu werden: wir haben anzunehmen dass an Stelle von Pylos ursprünglich die Westküste von Epirus als Ziel galt. Der äusserste O. und W. ist bedeutsam; ElCér III, T. 86 stellt die beiden Endpunkte einander gegenüber. Der Rückzug des Hermes auf den Kyllene ist ein Anbequemen an die Cultstätte. In dem Culte hat offenbar das ἄντρον (6. 23. 172. 234. 359) als λίκνον (21. 63. 150. 290. 358) eine grosse Rolle gespielt; vgl. GHirschfeld bei Scheffler de Mercurio DKönigsberg 1ff. Die Angabe PhilJ 1, 26 Hermes sei auf den κορυφαί des Olymp geboren ist vereinzelt. Die geraubten Kühe sind 70ff θεῶν μακάρων, doch werden sie 18. 22 uo als Eigentum des Apoll bezeichnet und dieser Auffassung trägt der Context Rechnung; vgl. auch AntLib 23; PhilJ 1, 26. In der Zahl 50 (74) ist ein kyklischer Charakter unverkennbar; ähnliche Bedeutung haben die 12 Kälber, 100 Kühe, 1 Stier AntLib. Im Hymnus lässt Hermes den Stier und die 4 Hunde (oS 81) als Grundstock der

Der Hymnus zerfällt in eine Reihe von Akten, deren jeder die Zeit eines Tages bezw. einer Nacht für sich in Anspruch nimmt: insofern gestaltet sich das Ganze zu einem Drama, dessen einzelne Handlungen zugleich je eine Phase in der Entwicklung speziell des Dunkelgotts zur Darstellung bringen. In dem ersten Akte macht sich Hermes mit dem Untergange der Sonne auf zu seiner That, dem Rinderraube, um Morgens in seine Höhle zurückzukehren. Hier erscheint also Hermes durchaus als Nachtgott: vom Westen, seinem Dunkelreiche ausgehend, dringt er über den ganzen Himmelsraum bis in den äussersten Osten vor, bemächtigt sich der Wolkenkühe die er vor sich hertreibt und verschwindet mit dem Neubeginn des Tages in seinem westlichen Reiche. Der Stall in dem Hermes die Wolkenkühe verbirgt, wie die Wiege in der er sich selbst versteckt sind nur verschiedene Ausdrücke des sei es im Westen sei es in der Unterwelt gedachten Dunkelreichs, dem Hermes selbst angehört und dessen Träger und Herr er ist[1]). Es schildert also der erste Akt des Dramas das nächtliche Wirken des Dunkelgotts, der eben während der Nacht als der eigentliche Herrscher über Himmel und Erde erscheint. Es ist daher bedeutsam dass dieses Wirken des Gotts bezw. der Götter, da auch Apoll dieselbe Welt zu seiner Zeit beherrscht, durch die äussersten Enden im Westen und im Osten begrenzt wird.

Der zweite Akt beginnt mit dem Morgen des folgenden Tags. Sobald sich der Dunkelgott in sein Reich zurückgezogen hat, erhebt sich im äussersten Osten der Sonnengott, um nun seinerseits die Welt zu beherrschen. Es tritt uns also in diesem abwechselnden Wandeln und Wirken der Beiden durchaus die Heteremerie der Dioskuren entgegen, die der eine den andern ablösend leben und herrschen. Der zweite Akt des Dramas stellt demnach das Wandern des Sonnengotts am Tage vom äussersten Punkte der östlichen Welt bis zum äussersten Punkte der westlichen Welt dar[2]). Und wie das ganze Wandern des Gotts über das Himmelszelt nur den Zweck zu haben scheint in den Westen, dh das Reich des Dunkelgotts zu gelangen, so stellt sich der

Heerde zurück. Die Angabe des Philostratus Hermes habe die Kühe in ein χάσμα γῆς getrieben οὐχ ὡς ἀπόλοιντο ἀλλ' ὡς ἀφανισθεῖεν ἐς μίαν ἡμέραν muss man als echten Zug der Legende ansehen.

[1]) Hermes ist mit dem Untergange der Sonne 68f in Pierien um mit Beginn des Morgens 97ff in Pylos anzulangen; 99f sind als Interpolation auszuscheiden. Hermes wird consequent als nächtlicher characterisirt 15. 67. 97. 284. 290. 362 etc. Die Episode 87—94 ist später eingeschoben zur Erklärung des Vorgangs 185ff. Die Verse 95f schliessen den Bericht über die Wanderung ab. Über die Schlachtung der Rinder oS 95: Hermes tritt hier ganz gleich dem Prometheus auf.

[2]) Apollon erhebt sich 184f Morgens von Pierien um Abends mit dem Untergange der Sonne in Pylos anzulangen.

Dichter im Zusammenhang des Gesamtmythus auf den Standpunkt den Sonnengott auf der Suche nach den geraubten Wolkenrindern sein zu lassen, zu welchem Zwecke der einsam wandelnde den ganzen Raum der Welt durchschreitet.

So sieht denn der Dichter den Sonnengott, indem dieser aufwärts zum Himmel und wieder abwärts von demselhen steigend den untersten Horizont und damit den Beginn des Dunkelreichs erreicht, in dieses letztere selbst eindringen und seine Phantasie malt sich das Zusammentreffen der beiden Todfeinde aus. Damit beginnt der dritte Akt, welcher die zweite Nacht umfasst. Der Dichter verlässt hier also die Auffassung, welche er betreffs der ersten Nacht, in der er den Dunkelgott durchaus als Nachtgott erscheinen lässt, vertreten hatte, um hier für die zweite Nacht sich ganz der Betrachtung des Zusammentreffens der beiden Gegner zu überlassen[1]), welches ihm nothwendig im westlichen Dunkelreiche stattfinden muss. Es schildern also die drei ersten Akte die prinzipielle Feindschaft der beiden Götter, indem zuerst der nächtliche Raub durch den Dunkelgott, sodann das Suchen des einsam wandelnden Sonnengotts, endlich das Zusammentreffen der beiden im westlichen Dunkelreiche, in welches der Sonnengott am Abend eingedrungen ist, zur Darstellung gelangt.

Mit dem vierten Akte beginnt die Ausgleichung, die Versöhnung der beiden: er stellt daher das gemeinsame Erscheinen derselben am Himmel dar und kann deshalb nur an einem Tage stattfinden. Der Dichter beginnt also mit dem zweiten Tage den vierten Akt[2]). Es er-

---

[1]) Dieser 3. Akt beginnt 227. Hier in den Stallungen des W. erschlägt nach ältester Auffassung der Sonnengott den Gegner: in dem Verhältniss des Apoll und Hermes musste sich dieser Mord bezw. Ringkampf umgestalten und wird hier zum Wortgefecht, in dem aber Apoll insofern als Sieger hervorgeht als er den Gegner schliesslich beim Kragen nimmt und ihn herausschleppt. An der Höhle hafteten auch sonst Erinnerungen von dort eingestellten Kühen: die des Nestor oder Neleus P 4, 36, 2 sind thatsächlich keine andern als die des Hermes; vgl OMüller in Gerhards hyperb. Studd. 285. Die hier aufgehängten Felle 124. 404. 135 (über ihre Bedeutung oS 83) knüpfen wahrscheinlich gleichfalls an locale Eigentümlichkeiten der Höhle an.

[2]) Diese Entwicklungsphase beginnt 293. Die verschiedenen Phasen in dem Verhältnisse von Sonne und Wolke werden 293. 298. 304. 307. 320 gezeichnet. Bis 312 wird das Widerstreben des Hermes geschildert, 313 bezw. 322ff der prinzipielle Ausgleich vor Zeus. So erfolgt die gemeinsame Wanderung der beiden, was also wieder einem Tage entspricht. Daher 397ff das gemeinsame Hingelangen der beiden abermals nach Pylos, wo endlich die völlige innere Harmonie hergestellt wird, was sich der Dichter in dem nächtlichen Weilen beider im W. vorstellt. Die humoristischen Verse 294ff, der crepitus ventris und das Niesen des Gotts, sind echte der Natur entnommene Züge, wie nicht minder 146f: Hermes erscheint in ihnen völlig in seinem Wesen als Luft- und Windgott. Das σπάργανον

scheint daher der Dunkelgott hier nicht mehr als Nachtgott sondern als Wolkengott. Aber in höchst geistvoller Weise lässt der Dichter, in unmittelbarem Anschluss an die Natur, diesen Ausgleich nicht auf einmal, sondern allmälig stattfinden. Denn wie das Verhältniss der Wolkenbildung zur Sonne zwei Seiten hat, indem sie einmal etwas widerstrebendes, sodann auch etwas nachgebendes, freundlich sich anschmiegendes und sich fügendes zeigt, so schildert der Dichter zunächst die widerstrebende Seite, um so den Übergang zur völligen Ausgleichung anzubahnen. Die schliessliche völlige Versöhnung der beiden und ihre fortanige innige Verbindung zu gemeinsamem Wirken und Schaffen findet auf Grund der Auswechslung der Gaben statt die ihnen von Natur aus eigen. Hat die ursprüngliche Anschauung den Dunkelgott im Besitz der Windmusik sich gedacht, so theilt er nun dem alten Gegner und neuen Freunde diese seine Musik mit. Hier haben physikalische und geschichtliche Momente zusammengewirkt. Denn erscheint in der Natur thatsächlich die Sonne mit dem Winde verbunden, so hat zugleich in der historischen Entwicklung der Apollcult die Ausbildung des musischen Elements sich hauptsächlich angelegen sein lassen. So lässt der Dichter den Hermes einen Theil seiner Windmusik dem Apoll abtreten, um hierdurch die völlige Versöhnung wie ein gemeinsames Wirken der beiden zu motivieren. Ob wir den zweiten Theil des Dramas, wie es im Hymnus zur Darstellung gelangt, gleichfalls in mehrere Akte — entsprechend verschiedenen Tagen und Nächten — zerlegen wollen, soll hier nicht untersucht werden: jedenfalls wird der Schlussakt so dargestellt, dass die friedliche und freundschaftliche Rückkehr der beiden an den Himmel nicht mehr eine vorübergehende sondern eine für ewige Zeiten dauernde ist[1]).

305 ist die flatternde Wolke selbst. Der Befehl des Zeus 391ff ἀμφοτέρους ὁμόφρονα θυμὸν ἔχοντας ζητεύειν, Ἑρμῆν δὲ διάκτορον ἡγεμονεύειν spricht das normale Verhältniss von Wolke und Sonne aus: jene ist die schnellere, die voraufeilende. Das umgekehrte Verhältniss wird dann 409ff als Vergewaltigung des Hermes durch Apoll dargestellt, der die Wolke fesselt, wie Hephaestos den Ares ua.

[1]) Daher 504ff αὐτοὶ δὲ Διὸς περικαλλέα τέκνα ἄψορροι πρὸς Ὄλυμπον ἀγάννιφον ἐρρώσαντο τερπόμενοι φόρμιγγι. Χάρη δ' ἄρα μητιέτα Ζεύς. Die wortreiche Auseinandersetzung selbst 436ff mag spätere Zusätze erfahren haben, enthält aber nichts unpassendes; jedenfalls echt ist die μάστιξ φαεινή 497. Dagegen werden 507—80 spätere Erweiterung sein, welche die Legenden von dem Entwenden der Leier und des Bogens, wie den Besitz des Thrieenorakels, des ῥάβδος τριπέτηλος etc mit berücksichtigen wollte. Auch Alcaeus 7 (6; SchO 256) hat in seinem Hymnus auf Hermes diese Entwendung. Im Cult treten die geeinten Apoll und Hermes wiederholt zusammen als musische Götter auf P 5, 14, 8; 4, 33, 4—6 (Syll 388, 34); 9, 17, 2 etc.

So sehen wir denn vor unsern Augen die Gestalt des Dunkelgotts aus dem ältern ursprünglichen Kerne in die spätere Auffassung hineinwachsen. Jeder Akt des im Hymnus dargestellten Dramas entspricht einer Phase der innern Entwicklung des Verhältnisses von Dunkel und Sonne, dh der menschlichen Auffassung dieses Verhältnisses, welches von der Todfeindschaft zwischen nächtlichem Dunkel und Tageslichte Schritt für Schritt zur Ausgleichung und Versöhnung der Gegensätze auf dem Wege gelangt, dass das nächtliche Dunkel in das Wolkendunkel übergeht und dieses letztere wieder übergewichtlich nach seiner freundlichen versöhnlichen Seite aufgefasst wird. Hermes und Apollon sind — um dieses noch einmal auszusprechen — keine andern als die Dioskuren, die Zeussöhne, deren allmäliges Werden und Ausgleichen wir gleichfalls wenigstens in den Hauptzügen haben vor uns geschehen sehen.

Es ist selbstverständlich dass ähnliche Anschauungen wie sie hier in dem Verhältniss des Apoll zum Hermes hervortreten sich bei allen Sonnengöttern finden. So bietet zB der Sonnenheros Herakles eine schlagende Parallele. Denn wie Apoll den widerstrebenden Dunkelgott Hermes in seinen Armen aus der Unterwelt zur Oberwelt heraufträgt, so schleppt auch Herakles den Kerberos herauf[1]). Gleich dem Apoll wandert Herakles vom äussersten Osten der Welt in den äussersten Westen nach Pylos, wo dem Glauben der Beginn des Schattenreichs feststand, um hier in die Finsterniss hinabzusteigen und mit dem wilden Gegner zu ringen. Und wieder gleich dem Apoll steigt er mit dem im Ringkampf überwundenen im Osten herauf, um ihn nun von neuem zum Hades hinzutragen. Es ist hier also nur der Unterschied in der Auffassung dass im Homerischen Hymnus die Ausgleichung von Sonne und Dunkel der letzte Zweck des Ganzen ist, im Heraklesmythus dagegen der Gegensatz von Dunkel und Sonne

[1]) Hom nur κύων στυγεροῦ Ἀΐδαο Θ 368; λ 623, beidemal in Beziehung auf Herakles. Dagegen der Name Hsd 311, der ihn neben dem Ὄρθος des Geryoneus als χαλκεόφωνον mit 50 Köpfen bezeichnet; 769ff allgemein vom κύων im Eingange der Unterwelt; dass οὔασιν ἀμφοτέροισιν widerspricht den 50 Köpfen und deutet auf einen Kopf (AZ 1859. T. 125). Pd 249 hat 100; Monum. VI, 36 hat 3 Köpfe; Die 3zahl später allgemein Furtwängler zu Samml. Sabouroff T. LXXVI; JSchneider DLips. Meissen (1888) S 44ff; Jmmisch ML II, 1126f. Über Kerberos mit 2 Köpfen Loeschke aus d. Unterwelt 9ff. Daraus folgt nicht mit Loeschke 10 dass das Phantasiebild keine festen Umrisse hatte und im Flusse war sondern nur dieses, dass die feststehenden Vorstellungen von dem furchtbaren Hunde in jedem Augenblicke auf Grund der wechselnden aber doch auch in diesem Wechsel beständigen Anschauungen sich neu bilden konnten. Kerberos ist nur eine andere Version des Orthos. Dass mit Kerberos der Begriff des Dunkels verbunden war zeigt AristR 187; Soph 898; Schλ 14. Daher auch enge Verbindung mit Schlangen Hecat 346; Apd 2, 122; SchHsd 311; AZ aO etc.

festgehalten wird. Und wie sehr dieser Mythus einer allgemeinen Anschauung entspricht, erkennt man daraus dass jener an den verschiedensten Punkten der griechischen Welt uns entgegentritt. So finden wir die Sage an dem westlichsten Punkte, wie nicht minder an dem südlichsten Punkte des Peloponnes fixiert, wo das vor den Augen der Beschauer stattfindende Verschwinden der Sonne an den Enden der Welt die Vorstellung von dem zum Hades hinabsteigenden Sonnengott von selbst herausforderte: so auch an dem nordwestlichsten Punkte Kleinasiens wo gleiche Verhältnisse gleiche Anschauungen und diesen entsprechende Mythen hervorriefen. Und auch andere Mythen zeigen wenigstens in ähnlichen Formen, wie gerade das Hinabsteigen des Sonnengotts in die Unterwelt und sein hier als selbstverständlich angenommenes Zusammentreffen mit dem Dnnkelgotte die Phantasie der Mythendichter aufs lebhafteste beschäftigt hat[1]).

Erscheint in diesen Mythen der Sonnengott als der überlegene, der tragende und führende, um den sich das Gewölk wie um seinen Kern zusammenschliesst, so ist nun umgekehrt in andern Mythen der Wolkengott der tragende, der den Sonnengott in seinen Armen oder auf seinem Rücken birgt und trägt. Es sind das eben verschiedene Auffassungen, die das wechselnde Verhältniss der Sonne zur Wolkenbildung zum Ausdruck bringen. Hier ist zunächst Hermes zu nennen, der das Dionysoskind in seinen Armen trägt. Solange die Sonne im Frühling noch klein und schwach, überwiegt die Wolkenbildung, die nun den jungen Gott einzuhüllen, zu umfangen, zu tragen scheint. Und es ist wieder nur eine andere Form dieses Mythus, wenn der Sonnengott von dem Wolkenrosse getragen oder fortbewegt, oder wenn er vom Wolkengespann gefahren wird[2]).

[1]) Kampf des Herakles gegen Hades E 395ff (AZ aO); PdO 9, 29ffSch in Pylos nur eine andere Form des gegen Kerberos; später historisirt, Neleus=Hades Λ 690ffSch; Apd 2, 142; 1, 93 etc. Ursprünglicher scheint die W. Küste von Epirus Philoch 45f. Kerberos ältere Form des Hades, daher dieser selbst πυλάοχος PlutJs 35; Kerberos Wächter Soph OC 1572; daher Apd 2, 125f an den Thoren des Acheron; Bacchyl 5, 62; Hartwig AJb 8, 157ff. Localisationen Apd 2, 123; Hec 346; Str 363; XenAn 6, 4, 4; Nymphis 2; Plin 37, 4 etc. Später mit der κατάβασις die ἀνάβασις verschmolzen, die von Haus aus an östlichen Punkten haftet Apd 2, 126; P 2, 31, 2; 35, 10; EurHf 615. Apd 2, 126 bringt Herakles den Hades zurück der Eustv 408; Hes ἐλεύθερον entfloh, verschiedene Ausdrücke des Wechselverhältnisses entsprechend den Phasen zwischen Apoll und Hermes im Hymnus, wonach Hermes einmal von Apoll getragen wird, das andere mal sich von diesem löst und vorauseilt. Die Umklammerung des Hundes durch die Arme des Herakles Apd 1, 125f; SchE 395 drückt die Umschliessung der Wolke durch die goldenen Strahlenarme der Sonne aus, wie Hermes durch Apoll, Ares durch Hephaestos festgehalten wird.

[2]) Vgl P 3, 18, 11; 5, 17, 3 etc; dazu Back Jbb 135, 433ff; Usener RhM 49,

Die griechische Mythologie ist von den Doppelgestalten des Dunkels und des Sonnenlichts nach ihrem Gegensatze aufgefasst in unzähligen Formen, Wandlungen und Entwicklungsphasen erfüllt, die von den groteskesten Ungestalten bis zu den idealst ausgebildeten Menschenleibern sich dem Auge des Beschauers darbieten. In gleicher Weise ist nun auch das Wechselverhältniss der beiden grossen Gottheiten nach ihrer Ausgleichung und nach ihrer harmonischen Vereinigung aufgefasst in abermals unzähligen Variationen vertreten. Wenn einmal die Dioskuren, sodann Apoll und Hermes als die grossen Götter, die Himmelssöhne schlechthin, die Heilande und Helfer als solche zu betrachten sind, die eben als die Zeussöhne auch die alleinigen sind, welche andere ihres gleichen ausschliessen: so treten nun neben diese ihrer Natur und ihrem Wesen nach alleinigen Himmelssöhne ungezählte andere Gestalten, die wir eben nur als locale Nebenformen, als in landschaftlicher Abgeschlossenheit selbständig entwickelte Namen, als aus der Göttlichkeit zum Heroenthum herabgesunkene Sondererscheinungen jenes grossen Götterpaars selbst aufzufassen haben. So weist uns der Mythenkreis der Hauptsonnengötter Dionysus, Apollon, Hephaestos; es weist nicht minder der Sagenkranz der Sonnenheroen Herakles Perseus und anderer in verschiedenen Versionen die enge Vereinigung des Sonnengotts bezw. des Sonnenheros mit je einem Freunde, einem Liebling, einem Genossen auf, in welchem letzteren wir unschwer wieder den Repraesentanten des Dunkels erkennen können. Das alles sind nur Variationen zu dem gewaltigen in der Natur tausendfach erklingenden Thema, wie es in den Dioskuren zum Ausdruck kommt: dass Dunkel und Licht im kosmischen Leben sich zu einer innigen Harmonie, zu einem eng vereinten Wirken, zu einer die Welt beherrschenden und zugleich beglückenden Gemeinschaft zusammengeschlossen hat. Und werden solche Verhältnisse wie die des Apollon zu Karnos, Linos und andern Lieblingen; die des Dionysus zu Pan, zum Satyr; die des Herakles zu Abderos, Jolaos auch im Mythus selbst noch mehr nach der äusserlichen Seite ihres Erscheinens am Himmel aufgefasst und dargestellt[1]): sie enthalten doch

---

466. Herakles AZ 35, 199f; T. 17. Allg. Callim 3, 66ff. Ähnlich das Zeuskind getragen und umlärmt; Bellerophon, Perseus uA reiten auf den Wolkenpferden; Apoll, Dionys fahren mit Wolkenschwänen, Wolkenwiddern etc.

[1]) Im einzelnen ist auf das Verhältniss des Apoll zu Karnos uA; des Dionys zu Pan, zu den Satyrn etc zurückzukommen. Über Abderos Roscher ML 1, 2f; Jolaos Stoll-Roscher ML 2, 285ff. Aus dieser der Mythopoesie feststehenden Verbindung des Sonnengottes bezw. -heros mit dem Dunkel- bezw. Wolkengotte ist es zu erklären dass Hermes der ständige Begleiter des Herakles, des Perseus auf ihren gefährlichen Wanderungen und Abenteuern ist. In der Heroensage erscheint das Verhältniss vielfach in der Weise aufgefasst, dass der Sonnenheld auf den

zugleich den Kern der tiefern und wahren Erfassung der Dinge, dass Licht und Luft die grossen Träger des irdischen Lebens, durch deren wunderbar harmonische Verbindung die animalische und vegetabilische Existenz erhalten und getragen, genährt und gespeist wird. Im Culte treten uns noch zahlreiche Formen entgegen, in denen die beiden Himmelssöhne als die Grossen, die Könige unter den Göttern hervorgehoben werden — zum Erweis dessen dass das Gefühl für die Einziggeartetheit dieser beiden gewaltigen Helfer nicht erloschen war, die, auch nachdem sich andere Göttergestalten im Laufe einer langen historischen Entwicklung aus andern national verschiedenen Systemen ihnen angeschlossen hatten, unter diesen spätern Nachkömmlingen immer als die ursprünglich alleinigen und einzigen hervorgehoben wurden.

So hat sich das Wechselverhältniss des Dunkelgotts und des Sonnengotts zu einander in einer Entwicklung von Jahrtausenden aus dem Begriff absoluter Feindschaft, diametralen Gegensatzes zu dem der innigen Harmonie gestaltet. Und indem die einzelnen Entwicklungsformen neben einander erhalten bleiben, die älteren Auffassungen traditionell fortgepflanzt neben den jüngeren bestehen bleiben, wird ein geradezu überwältigend reiches Material für die Gestaltung der Mythen im einzelnen geschaffen. Denn haben wir zB die Wolkenbildung als Baum und Gebirge, als See und berauschenden Trank, und zugleich wieder als Bock und Widder, als Stier und Raubthier, als Ross und Gespann, und endlich almälig zur Menschengestalt emporwachsende Bildung von Ungeheuern und Giganten, von Kentauren und Hekatoncheiren, von Satyrn und Silenen und Panen kennen gelernt, so kann der Mythen gestaltende Geist in jedem Augenblicke wechselnd aus diesem unendlich reichen Materiale herausgreifen was ihm dient, kann in tausend verschiedenen Variationen seine Gebilde gestalten, in unendlichen Wandlungen was ihm beliebt und wie es ihm beliebt verbinden und scheiden, combiniren und in Gegensatz stellen, um so der Entwicklung der Götter Rechnung tragend immer neu und immer anders deren Erlebnisse zu gestalten. Dass hierfür gerade die Auffassung des Dunkelbegriffs von hervorragender Wichtigkeit gewesen ist, wird aus allem was wir gesagt haben klar geworden sein. Und diese Entwicklung — das muss zusammenfassend hier noch einmal gesagt werden — ist nur verständlich, wenn wir uns dessen

dem Dunkelhelden von Haus aus gehörenden Wolkenwagen tritt, welches Verhältniss dann zu einem organischen wird, indem die eng vereinten Götter bezw. Heroen auf dem Streitwagen gemeinsam wirken, der Sonnenheros als der eigentliche Kämpfer, der Dunkelheros als der Wagenlenker. So st zB in der Pelopssage Myrtilos deutlich als Dunkelheros gezeichnet, dessen altbekannter Tod durch den Sonnenheros besonders motivirt wird; daher sein Herabsturz.

bewusst bleiben, dass der Dunkelbegriff selbst eine Evolution erfahren hat, die ihn aus dem ursprünglich ausschliesslich oder vorzugsweise in der nächtlichen Finsterniss sich offenbarenden Dunkel in allmäligem Umgestalten zu dem in den Wolken, Wassern und Winden des Himmels zur Erscheinung kommenden Luftwesen umgebildet hat. Als die Gottheit des Luftelements wird der Dunkelbegriff zum Pneuma welches die Welt durchzieht und alles Leben trägt und nährt; er tritt zugleich in Gemeinschaft mit dem den Kosmos erfüllenden Lichtelement und führt so mit dem letzteren vereint die Herrschaft über alles was auf Erden lebt und webt.

Dass aber der hellenische Geist auch noch in anderer Weise, namentlich was den Begriff der Nacht betrifft, durch Neuschöpfungen oder durch Modificationen alter Begriffe und Anschauungen gleichfalls mildernd und sittigend eingegriffen hat, das haben wir früher schon wiederholt angedeutet und werden wir im einzelnen später noch zu betrachten haben.

Siebtes Kapitel.

Dunkel.

Die griechische Mythologie weist mehrere Hauptgötter des Dunkels auf, unter denen Hermes-Hades der althellenische der eingebornen Stämme ist, während Ares thrakischen, Kronos kretisch-phrygischen Ursprungs ist. Aus demselben natürlichen Kerne entstanden, haben sich diese Götter, jeder in seiner Weise, verschieden entwickelt, um später im hellenischen Gesamtsysteme sich zusammenzuschliessen. Zu diesen Hauptgestalten der männlichen Dunkelgottheit kommen dann aber noch mehrere Nebengestalten, die wir als ursprüngliche Localculte anzusehen haben, welche später zu selbständigen Gestalten bezw. Culten geworden sind. Es ist unsere Aufgabe diese Göttergestalten einzeln zu betrachten.

Der althellenische Dunkelgott ist Hermes: in ihm zeichnet sich am klarsten das einheitliche Wesen des Dunkelbegriffs, welcher sich dann nach den vier Seiten von Nacht und Wolke, Wind und chthonischer Beziehung entwickelt hat[1]).

Was zunächst die Nachtseite des Gottes betrifft, so tritt dieselbe vor allem in der Tödtung des Argos und im Rinderdiebstahl hervor. Es genügt hierfür aber auf früheres zu verweisen: Hermes erscheint in

---

[1]) Roscher-Scherer ML 1, 2342ff. Den Namen Ἑρμείας Hom (Ἑρμῆς) bringt Welcker mit ὁρμή, Kuhn ZvglSpr 6, 117ff mit scr. saramâ Sturm, davon Saramejas, zusammen. Das eigentümliche Wesen des Gottes hat wiederholt zu monographischer Behandlung geführt: ich nenne speziell Roscher Hermes der Windgott. Lpzg 1878. Über die Namensformen Robert 385.

dem letzteren Mythus — wenigstens in den ersten Phasen des Wechselverhältnisses zu Apoll — völlig als Nachtgott, sein Thun als das geheimnissvolle, verschleierte, luft- und nebelartige Weben der Nacht. Leise auf leichten Sohlen durchstreift er, sich Abends aus seiner westlichen Ruhestatt erhebend, die weite Welt, um keine Spuren hinterlassend Morgens eben dort wieder zu verschwinden: daher der Hymnus in seiner Weise es wiederholt hervorhebt, dass er ungesehen und unbemerkt seine Thätigkeit ausübt, wie er zugleich spurlos seinen weiten Weg zurücklegt. Und wie er selbst der unsichtbare, versteckte, der alles sichtbare dem Auge entzieht, dem Anblick entführt, so hat sein Thun etwas diebisches bekommen: er ist der Dieb schlechthin, der selbst diebischen Wesens als Helfershelfer aller diebischen Anschläge erscheint. Und als Nachtgott verleiht er zugleich den Schlaf, der sich wie mit einem geheimnissvollen Zauber auf die Geschöpfe herabsenkt und ihnen im Schlummer zugleich die Träume bringt. Als dem Nachtgotte wird Hermes vor dem Schlafengehen der letzte Becher gespendet; sein Name bedeutet das tiefe Schweigen, wie es eben die Nacht bringt, daher dem Hermes auch die Zungen geweiht werden[1]).

In allen diesen Beziehungen tritt also Hermes durchaus als der Gott der Nacht hervor. Wenn er Abends in geheimnissvollem Weben sich vom Westen her aus dem grossen Reiche der Finsterniss erhebend die Welt mit seinen dunklen Schleiern überzieht, des lichten Himmels- und Tagesgotts Lichter auslöschend, das Haupt des Sonnengotts abschneidend, dass es hinabrollt in das Gebiet der Schatten, dann sieht der älteste Glaube ihn leibhaftig sich über die Welt lagern. Unsichtbar und geheimnissvoll webt und schafft er; wie in Zauberspuk empfindet

---

[1]) Vgl. oS 205ff. Er ist H 3, 15 νυκτὸς ὀπωπητήρ; 66f mit den Dieben μελαίνης νυκτὸς ἐν ὥρῃ verglichen; gebraucht 99 die ὀρφναίη δαιμονίη νύξ als ἐπίκουρος; ähnlich 83ff; 146f; 208; 284 ἔννυχος; 290 μελαίνης νυκτὸς ἑταῖρε; 358 μελαίνῃ νυκτὶ ἐοικώς. Er heisst φηλητής 214. 446; 175 φηλητέων ὄρχαμος; 292 ἀρχὸς φηλητέων; Hippon 1 φωρῶν ἑταῖρε; EurRh 217; C 2229 κλέπτης; AeschE 149; Corn 16; LucDD 7; Prom 5; P 7, 27, 1 δόλιος etc. An dem Samischen Feste PlutQG 55 wurde in dem κλέπτειν κ. λωποδυτεῖν der Gläubigen das Thun des Gottes dargestellt. Βοίκλεψ Soph 857; Κυνάγχης Lichtwürger (Usener 240ff) Hippon 1; also = Ἀργειφόντης Lichttödter Hom. H 3, 515 stiehlt Hermes dem Apoll Zither und Bogen, ein echter Zug; danach Ω 23; E 390; Pherec 39; H 4, 121 ua frei erfunden. Hermes Ath 1, 28 ὕπνου προστάτης; P 2, 31, 3; daher Ω 332ff ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει ὧν ἐθέλει τοὺς δ᾽αὖτε ὑπνώοντας ἐγείρει; H 3, 449; ε 47ff; Ω 445; AeschPr 575; Et Κυλλην; vgl. Krüger Jbb 87, 289ff. Das Sprichwort Ἑρμῆς ἐπεισῆλθε Plut garr 2 bedeutet das tiefe Schweigen, wie es vor allem die Nacht bringt, daher H 3, 143ff. Der letzte Becher Ἑρμῆς Poll 6, 100; PhilHer 10, 8 ὑπὲρ ὀνείρων, wie schon H 3, 14 ἡγήτωρ ὀνείρων; Ap 4, 1733Sch. Dem entspricht die Sitte η 138; Ath 1, 27 (ὡς ἤδη σιγήσοντες vor dem Schlafengehen). Vgl. Eustγ 332; Corn 16. Beziehung zur Dreizahl oS 109; Lyc 680; P 8, 16, 1.

Alles das Wesen und Wirken der unheimlichen Gewalt, die schweigend und schweigenmachend mit dunklen Fittigen die Erde und ihre Geschöpfe, den Himmel und seine Erscheinungen umfächelt und einschläfert. Und wie er selbst der unsichtbare auch alles was lebt und webt in die Schleier der Unsichtbarkeit hüllt, so durchstreift er auch ohne Spuren zu hinterlassen die weiten Räume der Welt: lautlos und geheimnissvoll, allgegenwärtig und doch ungesehen, empfunden und geglaubt an den wunderbaren jedem Verständniss sich entziehenden Wirkungen seiner Persönlichkeit. Nur als der Nachtgott schlechthin ist Hermes nach diesen Beziehungen verständlich: als Nachtgott welcher der Feind des lichten Gegners, der Vernichter und Würger alles Lichts, der einsam und allein während der Nachtzeit schaffende und wirkende, er der das Schweigen und den Schlaf bringt, die Augen der Menschen bezaubert und verschliesst, die Träume mit ihrer Angst und mit ihrem Spuk heraufführt; er der wie kein anderer die ganze Welt in feierlicher unheimlicher Stille beschreitet und beschattet, beherrscht und gefangen hält. Und dieses sein Wesen als Nachtgott tritt sowohl in seinem Sohne Autolykos wie in seinem Nachkommen Odysseus wieder hervor, die beide in ihren Thaten und Eigenschaften die Züge ihres Vaters an sich tragen. Namentlich die Gabe des Autolykos alle Dinge die er berührt unsichtbar zu machen zeichnet klar und bestimmt den Nacht- bezw. den Dunkelgott, der mit seinen dunkeln Fittigen alles dem Auge des Beschauers verschleiert und verhüllt[1]).

Erscheint in diesen Zügen noch deutlich das Wesen des Nachtgotts, so tritt dasselbe in der spätern Entwicklung des Gotts, gegenüber der Beziehung zur Wolkenbildung, aus dem Grunde entschieden zurück, weil die Momente der Nacht sich immer bestimmter an die aus der Fremde gekommene Nachtgöttin selbst und an die mit dieser eng verbundene Mondgöttin geknüpft haben. So ist Hermes in erster Linie der Wolkengott und damit der offizielle Bote der olympischen Götter geworden. Die stets geschäftige Wolke die von einem Ende des Himmels zum andern eilt, den weiten Himmelsraum nach allen Richtungen durchmisst, erscheint als die Wanderin, die Botin schlechthin, die im Dienste des Himmels selbst steht. Dem entsprechend wird Hermes zu allen Botschaften schon bei Homer verwandt; er ist der Euangelos der seine Aufträge rasch und sicher ausführt, der aber auch nach allen Seiten gejagt seines Lebens kaum froh wird. Und so wird er auch zum Ge-

[1]) Über Autolykos schon τ 394ff; dass er ein anderer Hermes ergiebt auch Apd 2, 129; Hyg 201 der Rinderraub, der sich auch hier an die äussersten Enden Griechenlands im O. und W. knüpft. Hsd f 96 πάντα ὅσσα λάβεσκεν ἀΐδελα πάντα τίθεσκε wozu TzL 344; daher die Verwandlungsgabe, wie sie auch Hyg 201; OvM 11, 313; Pherec 63 etc. Odysseus Auslöschen des Sonnenauges, wie sein ganzes Wesen zeichnet ihn deutlich als einen heroisirten Hermes.

leitsherrn des Menschen, dem er am Himmel voranschreitet, dem er in den ziehenden Wolken Weg und Richtung weist, dem er wie der göttliche Vorgänger und Vorläufer erscheint, zu dem nun der irdische Wanderer wie zu seinem göttlichen Ebenbilde und Schutzherrn vertrauend und hülfeflehend emporschaut[1]). Und diese seine Eigenschaft als Bote hat ihm auch die Ausrüstung gegeben, die sich eng an die Natur selbst anschliesst. Denn während es im Homerischen Hymnus noch in mannigfachen Wendungen angedeutet wird dass Hermes eigentlich unsichtbar ist, hat ihn eine spätere Zeit geradezu mit der Wolkenbildung identifizirt. Auf goldnen Sohlen schwebt Hermes nun dahin, da der goldne Saum der Wolke diese wie ein Hypodema zu tragen scheint, welches selbst geflügelt dem die Luft durchfliegenden Gotte entspricht. Als Bote der allem Wind und Wetter ausgesetzt ist trägt Hermes den Pilos, der ursprünglich gleicher Bedeutung wie die Hundskappe wieder die Wolke bedeutet, unter der sich die Phantasie den Gott bezw. den Kopf desselben von Haus aus verborgen und verkrochen vorstellt. Endlich führt Hermes als Bote auch den Stab, über den es freilich schwer ist zur Klarheit zu kommen. Hat auch er von Haus eine tiefere Bedeutung, so mag man daran denken dass die Wolkenbildung als Baum gefasst wurde; dass sich an ihr zugleich die Gabe steter Verwandlung vollzog: so mochte sich der Baum zum Stabe gestalten, der mit dieser Gabe der Verwandlung begabt nicht blos zum Wander-, sondern auch zum Zauber- und Wunderstabe wurde[2]).

---

[1]) Hom διάκτορος; AeschPr 942 διάκονος, 941 τρόχις; EurE 46f ἄγγελος; ε 29; EurHel 243 ὠκύπους. Allgemeiner δαιμόνων λάτρις EurJ 4; H 19, 29; Hsd 939 κῆρυξ ἀθανάτων. Ἐυάγγελος Hes; LucDD 24; Sacr 8. Beispiele ε 28ff; α 38ff; AeschPr 944. 968 λατρεύειν etc. Sein Verhältniss zu den Menschen spricht Zeus Ω 334 aus wonach die Lieblingsaufgabe des Gottes ἑταιρίσσαι, daher 375ff; 461 ὁδοιπόρος, πομπός uä.

[2]) Über die Sohlen Ω 340ff; ε 44ff mit der unmittelbar der Natur entlehnten Beobachtung 50ff. Vielleicht bezieht sich hierauf der Cultname χρυσόρραπις, da Hes ῥαπίς = κρηπίς, obgleich gewöhnlich auf den Stab bezogen PdP 4, 178. Hom Hermes ohne Flügel, später beflügelt AristAv 572; Corn 16 πέδιλα πτερωτά, später an Schulter und Brust Hut und Stab Macr 1, 19, 8 etc. Über den πῖλος Hsd E 546; Apd 1, 38; P 5, 27, 8 trägt Hermes auch die κυνῆ die sonst dem Hades eigen wie auch Autolycus Eigentümer einer berühmten κυνῆ K 266ff; später ist an die Stelle dieser der πέτασος getreten, als Hermes selbst zum Epheben geworden war Poll 10, 164; SchAristAv 1213 (πέτασος = κυνῆ). Der Stab zuerst Ω und ε; er ist als σκῆπτρον zu denken, welches als Stütze dient B 101. 109; SophOC 848. 1109. Als σκῆπτρον wird des Hermes Stab bezeichnet Ap 1, 642; 3, 198; EustΩ 340, obgleich später dafür ῥάβδος (vgl. XenCyn 10, 3). Mit wunderthätiger Wirkung erscheint der Stab Ω 332ff; ε 44ff; H 3, 528ff, wo er τριπέτηλος. Damit wird vielleicht nur der Stab mit den beiden Krücken ausgedrückt, obgleich es nicht unwahrscheinlich dass die Dreizahl, die Hermes überhaupt eigentümlich, eingewirkt hat. Später

Zwischen dem Nachtgotte Hermes und dem Wolkengotte Hermes liegt zweifellos eine unendlich lange Entwicklungsperiode, eine Entwicklung die zugleich in den Einwirkungen aus der Fremde, in dem mächtig bewegten Leben wie sich dieses gerade unter jenen Einwirkungen von aussen vollzogen hat, als eine höchst intensive, das gesamte Glauben und Denken umgestaltende aufzufassen ist. Und ist Hermes als Nachtgott von Haus aus der absolut furchtbare, der Lichttödter und Feind schlechthin, so hat es eben langdauernder alle Begriffe umwälzender und umstürzender Erfahrungen bedurft, bis sich jene die Furcht und das Grauen bringende Göttergestalt zu der lichten freundlichen Jünglingserscheinung entwickeln konnte, als die wir ihn schon aus Homer kennen. Es ist ein Gewinn ohne gleichen dass wir in dem Homerischen Hymnus noch die Entwicklung wenigstens in ihren Hauptzügen selbst vor uns haben, die uns über die verschiedenen Phasen seiner Evolution belehrt. Denn wenn es auch sicher ist dass die Charakteristik der ältesten Phase seines Wesens schon unter dem Eindruck der spätern poetischen Auffassung selbst steht, die nur den Scherz und den Witz walten liess, so geht wenigstens doch die Hauptsache auch aus dieser späten Behandlung des Gottes hervor, dass er von Haus aus Nachtgott war: als solcher aber muss er zunächst und ursprünglich nach seiner furchtbaren Seite aufgefasst sein.

Ist nun Hermes, wie wir gesehen haben, im Laufe seiner späteren Entwicklung zum Wolkengott geworden, so hat gerade diese Seite im Wesen des Dunkelgotts den Anlass zur Ausgleichung mit dem Sonnengotte gegeben. So begleitet Hermes als Wolkengott Sonnengötter und Sonnenheroen auf ihrer gefahrvollen Bahn, indem er ihnen voranschreitet, sie trägt, sie geleitet. Und diese Identification des Hermes mit der Wolkenbildung tritt auch in seinem Culte als Kriophoros hervor, da er durch Tragen eines Widders eine Pest von der Stadt abwendet. Ist der Widder der Ausdruck der Wolke selbst, so ist eben der Dunkelgott der Träger derselben, der, indem er in der heissen Zeit des Jahres die dunkle Regenwolke über den Himmel trägt und so der lechzenden Erde das kühlende Nass schenkt, zugleich die verderbenbringenden Miasmen der Hochsommergluth abwehrt und mit seinem Wolkenwidder dieselbe Wirkung hervorbringt wie Zeus mit dem Dioskodion. Gehört also der Cult des Hermes Kriophoros in den Hochsommer, so weist dagegen derjenige des Hermes Leukos in den Frühling. Denn offenbar wollte auch hier wieder der Cult mimisch und precativ zugleich die Hülfe des Gottes herbeirufen, dass

---

erscheint er in Verbindung mit Schlangen Macr 1, 19, 16—18; aber noch Apd 3, 115; Eust aO als gewöhnlicher Hirtenstab. Verbindung mit dem Wolkenbaum P 9, 22, 2.

er fürderhin nicht mit dunklen Wolkenmassen dem neuen Lichte der Sonne entgegenwirke, sondern sich freundlich in leichten glänzenden Gebilden offenbare[1]). Der Cult des Hermes wie er in Tanagra erkennbar ist hebt also die beiden Seiten seines Wesens als Wolken- und Regengott bestimmt hervor und bringt dieselben Gedanken zum Ausdruck, wie wir dieselben schon im Culte des höchsten Himmelsgotts selbst kennen gelernt haben. Sie sind nur verständlich wenn wir sie als zwei verschiedenen Perioden angehörig auffassen. Was in der ältesten Zeit in Zeus selbst, dem höchsten Himmelsgotte, zusammengeschlossen erfasst wurde, das hat eine spätere Zeit gesondert auf seine Söhne, die Emanationen seines Wesens übertragen. Hermes stellt eben die eine Seite des Wesens des himmlischen Vaters dar und hat in dieser seiner Ausbildung zum selbständigen Vertreter der einen himmlischen Wesensseite in eigenen Cultakten das in sich vereinigt was ursprünglich ausschliesslich dem höchsten Gotte gehörte. Dabei kann es nicht auffallen dass die alten Ceremonieen des Zeus selbst auch später noch neben den jüngeren dem Hermes geltenden sich erhalten haben.

Sehen wir nun Hermes hier in Beziehung zum Schaafbock wie er nicht minder im Mythus vom Rinderraube der Rinderheerden begehrt, so kann es nicht wunder nehmen dass er zum Hirten überhaupt geworden ist. Hier kommt zu dem natürlichen Moment das culturelle und nationale. Waren die Vertreter des Gotts Hirten, so wurde ihnen dieser auch selbst zum Hirten und so haben sie in natürlicher Folgerung in Wesen und Wirkungen des Gottes alles das anfgesucht und gedeutet, was diesem seinem Lebensberuf zu entsprechen schien. Und unwill-

---

[1]) Vgl. oS 211. So sagt Herakles selbst schon λ 626 Ἑρμείας μ' ἔπεμψεν, während dem Perseus Pherec 26; Apd 2, 37 Hermes voraufeilt oder ihn geleitet; SophPh 133 ὁ πέμπων δόλιος ἡγήσαιτο; AeschE 91 πομπαῖος; SophE 1395 ἄγει δόλον σκότῳ κρύψας etc. Hermes κριοφόρος (vielleicht ursprünglich κριόφορος) P 9, 22, 1, in Tanagra; 5, 27, 8; 4, 33, 4 etc; ihm genau entsprechend Odysseus ι 425ff; AZ 1868, 52ff; T. 9 (Stark); Stephani Cr 1869, 90ff; Δελτ. 1890, 122f. Daher auf Hermes auch das goldne Lamm der Pelopiden wie der goldene Widder des Phrixos zurückgehen EurJT 995ff; Apd 1, 82. Die Procession der Jünglinge mit dem Widder ist also wieder eine Darstellung des himmlischen Vorgangs und wesentlich gleich der Procession der Jünglinge auf die Höhe des Pelion. Vielleicht gehört hierher auch der Name σῶκος Υ 72, von Goebel ZfG 12, 801 mit σάκος zusammengebracht: der Dunkelgott legt seine Wolke wie ein Schild vor die Sonne. Hermes σακο (φορος) Mitt 10, 208. Hermes φαιδρός Lyc 680; λευκός SchTz: der Schutz den der Gott in ursprünglichem Sinne im Naturleben gebracht hatte (Artemid 2, 36 νέφη τὰ μὲν λευκὰ εὐπραξίας σημαντικά, τὰ ζοφώδη δυςθυμίας, τὰ μέλανα χειμῶνος ἢ λύπης), wurde später euhemeristisch auf Rettung aus Kriegsgefahr bezogen.

kürlich sind wieder die himmlischen Heerden mit den irdischen verschmolzen, welche letzteren sich nun gleichfalls des besonderen Schutzes des Hermes zu erfreuen haben. Als Hirt wird er nun am Himmel unter den Wolkenheerden gedacht und geglaubt, welche letzteren als Schaafe und Rinder den Gott umgeben, umringen, verstecken. Und wie auch hier wieder verschiedene Auffassungen neben einander hergehen, die alle dem einen Zwecke dienen sich das himmlische Treiben verständlich zu machen, so erscheint neben der Heerde der führende und leitende Bock oder Widder oder Stier, mit dem nun der Gott selbst von den einen identifizirt, von den andern in Wechselbeziehung gebracht wird. So weisen sehr bestimmte Anzeichen darauf hin dass Hermes thatsächlich einst selbst als Bock gegolten hat, während er zugleich neben der Heerde mit dem Bocke in besonders enge Verbindung tritt. Der den Hermes tragende Bock wie der vom Bock getragene Odysseus sind eben nur verschiedene gleichwerthige Formen der Verständlichmachung dieser traditionell feststehenden Verbindung des Hermes bezw. des Dunkelgotts mit der als Widder oder Bock aufgefassten Wolkenbildung.

Erscheint aber Hermes schon als Kriophoros pestabwehrend, demnach als Heilgott, so tritt diese seine Wesensseite in andern Beziehungen noch schärfer hervor. Denn wie im Winter gegen die vernichtenden Überschwemmungen des Dunkels der Schutz und die Hülfe des Lichts, der Sonne angerufen wird und demnach der Sonnengott oder die lichte Seite des höchsten Himmelsgotts als helfend und gegen die mit dem Nass und der Kälte verbundenen Krankheiten als Heilung bringend angesehen wird: so wird umgekehrt im Hochsommer gegen die mit dem Sonnenbrande entstehenden Seuchen und Miasmen die Hülfe des Dunkelgotts herbeigerufen, dass er mit kühlenden Winden wie mit erquickendem Regen den furchtbaren Grimm des Sonnengotts bekämpfe und dessen Wirkungen hemme und lindere. Das ist der Grund weshalb alle Dunkelgötter, als die Träger der gesundenden Luft, zugleich Ärzte, heilende und helfende Retter sind[1]).

Auf den Wolkengott Hermes bezieht sich nun auch seine Verehrung auf Höhen, da es die Höhen sind, auf denen sich die Wolken mit Vorliebe sammeln um durch ihr Erscheinen wetterverkündend zu

---

[1]) Opfer ἀρνῶν ἠδ' ἐρίφων τ 397ff; H 3, 2 nennt ihn μεδέοντα 'Αρκαδίης πολυμήλου; vgl 232. 314 οἰοπόλος; P 2, 3, 4; Artemid 2, 12. Hermes ἐπιμήλιος P 9, 34, 3; νόμιος Corn 16; AristTh 977; Él. cér. 3, 85. 977. Mehrer des Viehs Hsd 444ff; H 3, 567ff; Ῥήνη, Πολυμήλη seine Frauen Ξ 490; Π 179f; Dd 5, 48. Hermes ἀκάκητα Π 185; ω 10; Stesich 64; Hsd f 46 von ἀκεῖσθαι; ebenso andere Dunkelgötter Prometheus Hsd 614; Pluton Cs 117 etc; daher Reinigung Apd 2, 22. In 'Ακακήσιον stand P 8, 36, 10 des Gottes Bild auf der Höhe. Hermes ἀλεξίκακος AristPax 422; σωτήρ AeschCh 2; Mitt 1, 332; Hygiea mit ihm Corn 16.

wirken. So soll Hermes auf der Höhe geboren sein, wie er von der Höhe herab die Geburt, dh den Aufgang von Sonne und Mond ankündet. Denn wie dem Aufgange der Sonne und des Monds Wolkenansammlungen voraufgehen, die wie die Herolde und Verkünder der erscheinenden Lichtgottheiten aus der Tiefe aufsteigen; und wie nicht minder die einsam durch den Himmelsraum dahin wandernden Götter der Sonne und des Monds von den Wolken begleitet zu werden pflegen, die wie die freundlichen Gefährten, die schützenden Geleiter jener erscheinen: so hat auch der Glaube die Verbindung der Lichtmächte mit dem Wolkengotte in unendlich verschiedenen Formen und Wandlungen festgehalten und verherrlicht. Und wenn die Wolken um die Höhen der Berge sich sammeln, von hier weit ins Land hinausschauen, so erkennt der Mensch den Gott der ihm in seinen Wolkengeschöpfen Mahnungen, Offenbarungen, Weisungen zu theil werden lässt, wenn er auch diese Weisungen nicht immer versteht[1]).

Und in seinem Wesen als Wolkengott liegt zugleich der Ausgangspunkt für die Auffassung des Hermes als des Schutzgotts der Kaufleute. Denn ist er, wie wir eben gesehen haben, als der ewig wandernde zugleich der Geleitsgott aller Wanderer und aller Reisenden, so ist er nun auch seinem innern Wesen nach in Beziehung zu den Geschäften des Kaufmanns gebracht. Denn da die stets wandelbare, bewegliche Wolke nichts weniger als zuverlässig, beständig, charaktervoll ist, so wird Hermes in seiner Eigenschaft als Wolkengott selbst zu dem veränderlichen und verschlagenen, dem gewandten und listigen. Er der selbst mit allen Kniffen und Praktiken vertraute wird so zum Schutzherr und Vorbilde aller dem Gewinn nachjagenden Geschäfte, da er ja zugleich der Verleiher von Fruchtbarkeit und Segen, von Reichtum und Glück ist. Eine Menge einzelner Bezüge, die in ursprünglich natürlicher Auffassung ihm als dem in die ewig wechselnden Formen der Wolken sich kleidenden Gotte galten, sind später in übertragener Bedeutung gefasst und nun diese Seite des Gottes mit Vorliebe ausgebildet und gestaltet. Nur in seiner Beziehung zur Wolkenbildung hat der Dunkelgott die Gabe der Verwandlungsfähigkeit und dieses sein Wesen hat sich allmälig nach der sittlichen und geistigen Seite entwickelt und umgebildet[2]).

---

1) Das ὄρος Κηρύκιον P 9, 20, 3 mit der Sage seiner Geburt; Kyllene 8, 17, 1; Ἀκακήσιον 8, 36, 10; auf Lemnos Ἑρμαῖον λέπας der höchste Punkt der Insel AeschA 283f; SophPh 1459; ὄρη Τρίκρηνα P 8, 16, 1. Von dem Kerykion aus soll Hermes die Geburt der Mondgöttin Artemis verkündet haben (vor dem Aufgang des Monds Wolkenansammlung). Hierher gehört wohl auch der Cultname Αἴπυτος P 8, 47, 4.

2) Hermes ἀγήτωρ P 8, 31, 7; ἐνόδιος Theocr 25, 4; ὅδιος Hes; Ja 349; ἡγεμόνιος AristPl 1159; πομπαῖος EurM 759; SophE 1395ff. Das veränderliche und

In diesem natürlichen Momente liegt also die Begründung dafür, dass alle Dunkelgötter des griechischen Glaubens einen so wandelbaren und unbeständigen Charakter besitzen. Denn dem einfachen, stets sich gleichbleibenden Wesen der Sonne gegenüber ist, wie schon früher hervorgehoben worden, die Wolkenseite des Dunkels die absolut wandelbare. Sie hat einerseits zu den unendlich vielen und mannigfältigen Auffassungen der Wolkengebilde als Berge und Flüsse, als Bäume und Thiere geführt, sie hat zugleich auch dem Charakter des mit ihr wesentlich und innerlich verbundenen Gottes den entscheidenden Zug, die significante Seite verliehen. Veränderlich und wandelbar, unbeständig und unzuverlässig ist die Wolkenbildung selbst wie ihre Gottheit und es vermag die eine wie die andere in immer neuen Formen Wendungen und Praktiken den Sinn und den Glauben des Menschen zu täuschen.

Anderseits aber erscheint Hermes doch auch, namentlich in älteren Mythen, als ein gewaltiger Kämpfer, der bei aller Verschlagenheit und Gewandtheit seines Leibes zugleich nicht des Muths, der Kraft, der Stärke ermangelt. Und als solcher ist er der Schirmer aller agonistischen Übungen geworden. Denn wie die Wolkenbildung in ihrer Gegensätzlichkeit gegen das Licht wie in dem mächtigen Anprall ihrer Masse eine grosse Zahl kriegerischer Gestalten hervorgebracht hat, so musste auch der Hauptvertreter dieser Seite des Dunkelbegriffs sich zu einem solchen Kämpfer entwickeln, so sehr auch die spätere Systematik das Gewicht auf den Läufer und Boten Hermes gelegt hat. Und zugleich wird der Kämpfer und Läufer zu dem scharfspähenden, der die weiten Strecken seiner Lautbahn mit sicherem Blicke überschaut [1]).

verschlagene Wesen des Gottes tritt schon im Hymnus in zahlreichen Wendungen hervor 13 αἱμυλομήτην πολύτροπον 155 ποικιλομῆτα 282 ἠπεροπευτὰ δολοφραδές 319 πολύμητις 413 κλεψίφρων 436 μηχανιῶτα etc. Auch Hsd E 67. 77, wonach er ψεύδεα θ'αἱμυλίους τε λόγους κ. ἐπίκλοπον ἦθος—κύνεον νόον giebt; vgl. ferner Γ 35 ὃς ἐπὶ φρεσὶ πευκαλίμῃσι κέκασται. Hermes δόλιος P 7, 27, 1; SophPh 133; E 1396; AristPl 1156f; humoristisch Studniczka AJb 6, 258ff; AristTh 1202; SchAristPl 1157 ἡγεμονεύει τεχνῶν κ. πρακτικῶν; Dd 5, 75 τὸ λάθρᾳ τὰ τῶν ἄλλων σφετερίζεσθαι. Übertragen ἐμπολαῖος κ. ἀγοραῖος Poll 7, 15; Corn 16; Aristid 2, 14; ἀγοραῖος P 1, 15, 1; 9, 17, 2; mitten auf dem Markt P 7, 22, 2; Harp. ἑρμαῖ; ἐμπολαῖος παλιγκάπηλος AristPl 1155f. Verband der Ἑρμαισταί Kaufleute Bull 8, 94ff. Der Cultname πολύγιος P 2, 31, 10 in ursprünglich natürlichem Sinne (von γυῖον) zu fassen; ebenso στροφαῖος AristPl 1153 von στρέφεσθαι κ. πανουργεῖν Sch EustΩ 336; die Deutung auf στροφεύς AristPl 1153 erst analog dem πυλαῖος gebildet Hes: Poll 8, 72. Das körperlich sich Drehen und Wenden (H 210; 346; 332) auf die geistige Beweglichkeit übertragen. Hermes als Inhaber des wunderbaren φάρμακον μῶλυ κ 277ff. Auch der Beutel des Hermes (auf attischen Münzen Beulé p. 362) ursprünglich nach dem oS 61 gesagten zu beurtheilen.

[1]) Als Gegner des Argos Π 181 κρατύς; in Athen opfern ihm die Strategen

Wenn alle diese Vorstellungen unmittelbar aus dem Wolkenwesen des Hermes sich ergeben, so ist es nur eine weitere logische Folgerung wenn Hermes zugleich zum Wind- und Sturmgott wird. Denn der Wind ist, wie früher bemerkt, mit der Wolke unzertrennlich verbunden, als deren Athem Stimme Musik er aufgefasst wird. Auch hier hat Hermes die allseitigste Entwicklung erfahren. Da der Wind alle Skalen des Geräusches vom leisesten Flüstern bis zum wildesten Brüllen durchläuft, so ist es folgerichtig wenn Hermes auch alle diese Stufen vertritt. So überwindet Hermes den Stentor, den personifizirten Donner, da er noch furchtbarer seine Stimme zu erheben vermag als dieser; und er ist zugleich der Flüsterer, dessen leises Säuseln die Welt durchzieht. Und entsprechend der allgemeinen Tendenz jeden naturalistischen Begriff ethisch zu beziehen, so ist der Flüsterer zum Ohrenbläser, zum Verleumder geworden und ist hierin denselben Weg gegangen wie der Satan des Neuen Testaments. Der normalen Entwicklung aber entspricht es dass Hermes zum Herold der Götter geworden ist, dessen erstes Erforderniss die laute kräftige Stimme ist. Und in gleicher Weise wird Hermes zum Träger der Musik, die zuerst als Pfeifen gefasst allmälig im Anschluss an die Culturentwicklung der Hellenen selbst die ganze Stufenfolge musikalischer Ausbildung durchlaufen hat[1]). Alle diese verschiedenen Beziehungen des einen Gotts

als ἡγεμόνιος Ca 2, 741; 3, 197; AristPl 1159; in Beziehung auf die Jagd ArrVen 34; πρόμαχος in Tenagra P 9, 22, 2. PdO 6, 79 ὃς ἀγῶνας ἔχει μοῖραν τ' ἀέθλων; N 10, 49ff ταμίας ἀγώνων; ἀγώνιος J 1, 60; ἐναγώνιος P 2, 10; Faustkampf Corinna 11; Ringkampf LucDD 26; worin besonders sein Sohn Autolycus stark Apd 2, 63. In Athen Gymnasion nach ihm benannt P 1, 2, 5; Messene 4, 32, 1 etc; später Hermes mit Apoll oder Herakles Patron aller Leibesübungen. Εὔσκοπος H 2, 22; 3, 73; Ω 24; α 38; H 3, 15 ὀπωπητῆρα. Der Hymnus hebt mehrmals eine gewisse Eigentümlichkeit des Blicks hervor 278f; 415: haben wir darin einen echten traditionellen Zug zu erkennen so bezieht sich derselbe auf das bald aufleuchtende bald sich verfinsternde Blinken der Wolke.

[1]) Über Stentor E 785f. mit Sch; dazu Leo Meyer z. Gesch. d. gr. Myth. 18. Aus etymologischer Spielerei der Fisch βόαξ dem Hermes geweiht Ath 7, 27. Die Verehrung eines Ἑρμῆς ψιθυριστής (Dem.) 59, 39 legte man sich später (Suid) willkürlich zurecht; doch geht aus BekkAn; Harp hervor dass Hermes thatsächlich als Verleumder gefasst wurde. Ähnliche Züge H 3, 293ff; 280; 497 etc. Die Herolde mit Vorliebe λιγύφθογγοι uä H 384; P 324; der Wind der Verkündiger des himmlischen Willens (κηρύσσω) daher Hermes κῆρυξ H 3, 331 φυὴν κήρυκος ἔχων; AeschSu 220f; A 515; Poll 8, 103; EurSu 121; Dd 5, 75. Zu seiner Stimme kam seine Eigenschaft als Bote hinzu. Als οἰνοχόος kennt ihn Alc 8; Sappho 51; H 3, 436; vgl. Él. cér. 3, 73; AZ 1880 T. 1—4; LucDD 24. 4. 9. 10 romanhaft aufgestutzt: er ist hierin ein anderer Ganymed, da er als Wolkengott der rechtmässige Eigentümer des himmlischen Nasses. Über sein Stieropfer oS 95. Klangorakel des Hermes P 7, 22, 2f Nachts befragt; Hermes κληδόνιος Le Bas Asie min. n. 1724a. Das älteste Instrument die σύριγξ von Pan (einer älteren Gestalt des Hermes)

lassen sich also nur aus seinem Naturwesen erklären, welches sich auch hier wie überall erst sehr allmälig nach der ethischen und intellectuellen Seite entwickelt hat. Dem andachtsvoll der Natur lauschenden, ihre geheimnissvollen Äusserungen deutenden Geiste wird der Wind zur himmlischen Sprache überhaupt wie zugleich zur Musik, deren Flötentöne die Welt durchziehen. Und wie der Wind — es ist schon wiederholt darauf aufmerksam gemacht — in allen Mythologieen als die Sprache, das Wort, der laut verkündete Wille des Himmels aufgefasst worden ist, so wird auch Hermes naturgemäss zum Verkünder dieses himmlischen Willens, zum Herold dessen Ruf Himmel und Erde durchtönt.

Religionsgeschichtlich bedeutsamer aber ist es geworden dass Hermes nicht nur Träger der himmlischen Stimme überhaupt geworden ist, sondern zum Träger der Rede, des vernünftigen Logos. Ist der Wind die himmlische Offenbarung, so ist Hermes der Beauftragte des höchsten Gottes, der im Winde, in der Stimme des Himmels den Willen, die Satzung dieses verkündet. Hermes wird so zum personifizirten Logos, der selbst aber wieder nur ein Ausfluss des Wesens des himmlischen Vaters.

Auf diese Entwicklung näher einzugehen schliesst sich aus, da sie mehr und mehr von der philosophischen Speculation an sich genommen sich abseits vom Glauben vollzogen hat: sie ist aber für die gesamte Religionsgeschichte von eminenter Bedeutung geworden. Aber nur wenn wir dieselbe auf ihren natürlichen Ausgangspunkt zurückleiten werden wir zu ihrem Verständniss gelangen. Und so ist Hermes, weil alle Cultur durch das Wort vermittelt wird, zum Repraesentanten aller Cultur, zum Lehrer des menschlichen Geschlechts, zum Erfinder von Sprache und Schrift, zum Meister und Vermittler aller Künste geworden[1]).

---

erfunden; Apd 3, 115 fälschlich die Leier schon vor der σύριγξ. Jedenfalls entspricht H 3, 25—64; P 8, 17, 5 einer alten Vorstellung; P 2, 19, 7; PhilJ 1, 10. Die Verbindung Apolls mit der Leier beruht auf historischen Verhältnissen, doch hält die Tradition daran fest dass Apoll der spätere H 3; P 9, 5, 7ff; 30, 1; Apd 3, 43; später hat man Scheidungen zwischen den verschiedenen Formen der Leier P 5, 14, 8; Aristid 2, 14; LucDD 7, oder zwischen den verschiedenen Phasen ihrer Entwicklung Dd 1, 16; Macr 1, 19, 15 etc gemacht.

1) Sprichwort Str 104 οὐδ' ἂν τῷ Ἑρμῇ πιστεύσαι τις λέγοντι; wie tief gewurzelt diese Anschauung im Volke war zeigt ActAp 14, 6ff. Vgl. Et Ἑρμῆς ὁ τοῦ λόγου ἔφορος; LucProm 5; Gall 2; PhilVAp 199f; Plut. and. 3; Corn 16. So erscheint übrigens Hermes schon Hsd E 80f vgl dazu PdO 6, 96f; P 3, 104f. Erfinder der Sprache und Schrift PlutQc 9, 3, 2; einzelne Wissenschaften Str 816; Aristid 45, 13. 100; 46, 307; Phil aO; Dd 1, 16; Eratosth. carm. rell. ed. Hiller p. 4ff. Von Hermes die Kunst der ἑρμηνεία benannt, daher ἑρμηνεύς. Hermes ist überhaupt eine der beliebtesten Gestalten für die spätere Philosophie geworden

Wenn wir hier den Begriff des Hermes als des Dunkel- bezw. Wolkengotts sich geradezu philosophisch entwickeln und vertiefen sehen, so ist anderseits aus eben demselben Wesen des Gottes eine höchst äusserliche und elementare Eigenschaft desselben zu erklären. Hermes nemlich in seiner Beziehung zu Luft und Wind ist damit zugleich der Herrscher der Winde selbst, die zusammenfassende Einheit eben der aus den verschiedenen Himmelsgegenden wehenden Einzelwinde geworden. Und da es zu allen Zeiten vier Hauptwinde gewesen sind, welche alle Windrichtungen zum Ausdruck bringen, so erklärt sich daher nicht nur die enge Verbindung des Hermes mit den Winden selbst, sondern auch seine Beziehung zur Vierzahl. Ihm selbst wird eine viereckige Gestalt beigelegt, wie nicht minder die ihm geweihten Steinhaufen das Wesen des Gottes darstellten, der in seinen vier Winden die vier grossen Strassen des Himmels anzeigte und damit auch den irdischen Wegen Ziel und Richtung wies. Das ist auch der Grund weshalb im Cult der Würfel eine Rolle gespielt hat, eben weil derselbe wieder gleich dem Hermaion das Wesen des Gottes zum Ausdruck brachte. Und aus dem Steinhaufen, der ältesten Versinnbildlichung des Gottes heraus ist seine körperliche Bildung erwachsen, indem die Anthropomorphose dazu führte, dem Steinhaufen ein Haupt zu geben. Und es scheint dass Hermes in älterer Zeit — nachdem er aus dem unsichtbaren Nachtgotte zum Wolkengotte und damit zugleich zu einer mit körperlicher Bildung versehenen Göttergestalt geworden war — greisenhaft dargestellt wurde gleich dem Kronos: erst die Entwicklung des hellenischen Gesamtsystems hat ihn zum Himmelsboten und dem entsprechend zum leicht beflügelten Jüngling gemacht[1]). Und als hoch-

Suid Ἑρμῆν, -ῶν etc; hier fliessen griechische und aegyptische Vorstellungen zusammen: darauf kann hier nicht eingegangen werden. Seine Bedeutung für die religiöse Entwicklung ist eine eminente.

[1]) In Koronea enge Verbindung des Hermes mit den Ἄνεμοι P 9, 34, 3; in Titane 2, 12, 1 nächtlicher Cult der 4 Hauptwinde. Das σχῆμα τετράγωνον des Hermes P 4, 33, 3 (Gerhard Abh. 2, 126ff) im Anschluss an die ἑρμαῖα den ὀμφαλοι gegenüber π 471 Sch; Babr 48 etc. P 8, 17, 2 spricht von einem Hermesbilde mit 8 Füssen: jede der 4 Seiten des Gotts stand also auf eigenen Füssen; vgl. EustΩ 336; Macr 1, 19, 14; Corn 16 etc. Suid ἑρμαῖος ὁ τετράγωνος λίθος, daher auch der ἀστράγαλος ein wesentliches Moment im Cult des Gottes Plato Lys 3; Ath 14, 44. Der ἀστράγαλος hielt übrigens seine bestimmte Beziehung zum Hermes τετράγωνος fest, indem er nur auf 4 Seiten bezeichnet war Eustα 107; erst der κύβος bezeichnete alle 6 Seiten. Aus der 4zahl hat sich dann die Beziehung des Hermes zur τετράς überhaupt entwickelt: OMüller Nouv. Ann. 1, 341f. Über die 3zahl oS 109. Nach Plut an seni ger. resp. 28: Corn 16 gab es eine zweifache Bildung der Hermen indem οἱ ἀρχαῖοι den Gott älter, mit Bart und ithyphallisch darstellten. Obgleich die erhaltenen Denkmäler dieses nicht völlig bestätigen muss es doch als richtig angesehen werden, da auch Eust Φ 498 sagt μάλιστα τοὺς γέροντας

altertümlich dürfen wir auch die ithyphallische Bildung des Hermes auffassen: die regenschwangere der Entladung nahe Wolke wird zum Phallus. Denn da der Regen der Same ist, den der Himmel bezw. der Dunkelgott selbst aus der Wolke auf die Erde herabgiesst, die nun des üppigen vegetativen Lebens schwanger zum Gebären drängt, so wird in natürlicher Folgerung die Wolke selbst zum Phallus, in dem sich der Gott zeigt um sein Begehren zu offenbaren. Ohne Zweifel aber hat der Mythus dann dieses Moment auch in den Beziehungen des Gottes zur Mondgöttin verwandt, mit der er in mannigfachen Legenden buhlt oder sich vermählt[1]). So sehen wir auch hierin die mannigfachen, scheinbar einander widerstreitenden Wesensseiten des Gotts in natürlicher Evolution aus seinem ursprünglichen Kern allmälig erwachsen. Ist der Gott als der nächtliche der Herr des Schweigens, der feierlichen Stille, so wird er in seinem Übergange zum Wolken- und Windgott umgekehrt zum Herrn aller Laute vom leisesten Flüstern bis zum wildesten Brausen, vom Raunen und Säuseln bis zum Toben der wilden Jagd. Und wie ferner Hermes als nächtlicher Gott der unsichtbare ist, dessen dunkle Schleier die ganze Welt erfüllen, ohne dass er selbst in seiner körperlichen Bildung hervortritt, so wird er wieder umgekehrt als Herr der Wolken zu dem selbst in den mannigfach wechselnden Formen der letzteren sich offenbarenden, in sie sich kleidenden, bis er ganz den Charakter der rastlos dahineilenden, als geflügelter Bote von einem Ende des Himmels zum andern fliegenden Wolke annimmt.

Mit seiner Beziehung zu der nasserfüllten, die Vegetation fördernden Wolke hängt nun aber auch die letzte Seite in dem Wesen des Hermes, die chthonische, zusammen. Der Dunkelgott hat dem Glauben seinen

---

·Ερμᾶς γλύφουσι τοιούτους dh ithyphallisch. Hermes mit Bart P 7, 22, 2; 27, 2; LucSacr 11; Artemid 2, 37 vgl. mit Luc. ep. Sat. 24; Poll 7, 73 bezeichnet Hermes geradezu als γέρων. Doch erscheint er schon Ω 347 als Jüngling.

[1]) Über den Phallus Her 2, 51; dazu Corn 16; LucPhilop 7 ua. Von Athen bezeugt die ithyphallische Bildung P 1, 27, 1, denn offenbar war deshalb das Bild von Myrthenzweigen bedeckt, während man in Arkadien und Elis diese Rücksicht nicht nahm Artemid 1, 45 (PhilVAp 6, 20; Hippol. ref. haer. 5, 7); P 6, 22, 5. Hermes zusammen mit Aphrodite Plut conj. praec. pr; P 2, 19, 6; 6, 26, 5; 8, 31, 6; Bull 9, 78; mit Persephone CicND 3, 22, 56 (wahrscheinlich als κριός mit ihr buhlend Her aO; P 2, 3, 4); Daeira P 1, 38, 7; Hekate Prop 2, 2, 11. CicND sagt geradezu die ithyphallische Bildung rühre vom Anblick der Persephone her. Daher auch Hermes ϑαλαμίτης Hes. Eine Reminiscenz davon mag man ϑ 334ff finden; Herodot und Pausanias 2, 3, 4 schweigen aus Eusebie. Über die Beziehung des Hermes zum Wasser P 8, 16, 1; 10, 12, 6; 7, 22, 4; 2, 31, 10; 4, 33, 4; 10, 32, 5 etc; οἰνοχόος vorhin. Enge Verbindung mit den wesensverwandten Nymphen ξ 435 Sch; AristTh 977f; H 4, 262ff; Mitt 2, 246; Ca 3, 196; SBA 1884, 10; Εφ 1893, 129ff; AAnz 1890 N. 3 uo.

ständigen Wohnsitz im Westen oder in der Erdtiefe, von wo aus er zwar in immerwährendem Wechsel heraufsteigt und dahin wieder hinabfährt, wo er aber doch auch selbst thätig und schaffend gedacht wird. Die bestimmte Hervorhebung des Gottes als des chthonischen schlechthin, speziell seine Verbindung mit Persephone in den Mysterien zeigt, dass Hermes thatsächlich als der chthonische Gott in umfassendem Sinne des Worts anzusehen ist. Die spätere Dogmatik hat aber diese allgemein chthonische Seite des Gotts nach einer bestimmten Richtung hin auszubilden gesucht, um ihn mit Hades, dem spätern Vertreter der chthonischen Dunkelseite, möglichst auszugleichen. So erscheint Hermes speziell als Begleiter der Seelen, die selbst als Hauche gefasst, mit den ziehenden Wolken des Gotts sich verbinden um mit ihnen in die Tiefe der Erde hinabzusteigen. Damit wird Hermes der natürliche Geleiter der abgeschiedenen Seelen, wie er zugleich den engen Verkehr zwischen Ober- und Unterwelt vermittelt[1]). Und hiermit wieder hängt seine Auffassung als Pylaios zusammen, welcher Cultname ihn nicht mit den Thoren überhaupt, sondern mit dem Thore der Unterwelt verbindet. So hat die spätere Zeit eine Ausgleichung der von Haus aus identischen Gewalten des Hermes und Hades vollzogen, indem sie diesem seinen steten unwandelbaren Sitz in der Unterwelt anweist, während dem Hermes die Vermittlung zwischen Ober- und Unterwelt und der spezielle Schutz des Unterweltthors zufällt. Und mit dem chthonischen Gotte Hermes hat man auch eine Menge Pflanzen, die in besonderer Beziehung zum Dunkel der Unterwelt zu stehen schienen verbunden; hat Erdschlüchte und Erdspalten auf Hermes zurückgeführt; hat das lichtscheue Gewürm ihm geweiht; wie nicht minder den lebendigen Quell, wie er aus der Tiefe hervorsprudelt, ihm gegeben. Und gleich den Schätzen des Wassers werden nun auch alle übrigen Schätze der Erdtiefe auf Hermes zurückgeführt, der so zum Gott des Segens, des Glücks, des Reichtums überhaupt wird[2]).

[1]) Hermes ἐριούνιος Υ 34 uo erklärt Eust ἐρι-ὀνῶν, Corn 16 μεγαλωφελής; C 539 ὀνήσιμε, von Haus aus jedenfalls allgemeinerer Bedeutung, später speziell auf die chthonische Seite des Gottes bezogen: Et vermischt die verschiedensten Begriffe. Im Gegensatz zu δόλιος AristR 1141f; δώτωρ ἐάων ϑ 335. Speziell diese chthonische Seite ausdrückend sind χϑόνιος, ἐριχϑόνιος Eust aO; Et: vgl. AeschCh 1. 124. 727 (νύχιος); P 628f etc; SophE 111; Ai 832; EurAl 743 etc; C 538; Mitt 8, 115ff. Als Geleiter der Seelen vor allem ω 1ff (die Pythagoreer ταμίας τῶν ψυχῶν DiogL 8, 31); H 3, 572; LucDD 24; 7. Daher πομπεύς, πομπός, πομπαῖος γ 376; AeschE 91; SophOC 1548; Ai 788; Dd 1, 90. Vgl. AeschCh 123ff; 147; ε 90; λ 623ff. Diese Seite des Doppellebens und Vermittelns zwischen Ober- und Unterwelt (Gerhard VB 129—131 Herakles in die Unterwelt geleitet; Gaz. arch. 1, 7) kommt noch schärfer in Hermes' Sohn Aethalides zum Ausdruck Pherec 66; Ap 1, 640ff; DiogL 8, 1, 4.

[2]) Hermes πύλαιος SchB 842; πυληδόκος H 3, 15 erklärt PlutQG 24 δέχεσϑαι

So bestimmt also auch im spätern Glauben die Gewalten des Hades und des Hermes auseinander geschieden und gegen einander abgegrenzt werden, beide Götter — es muss das schon hier ausgesprochen werden — sind ihrem Wesen nach nur verständlich, wenn wir sie als gleich von Haus aus auffassen. Hermes ist als ein anderer Hades ein Gott des Dunkels, der wie er der Nacht den Wolken Wassern und Winden, so auch dem unterirdischen Dunkel, dem Reiche der Finsterniss befiehlt. Und wie sich dieses Reich der Finsterniss aus dem grossen Gebiete des Zophos im Westen später mehr und mehr in die Tiefe, in die Gründe der Erde hinabgeschoben hat, so ist auch Hermes aus seinem ursprünglichen westlichen Reiche zum Herrn der Unterwelt, zum chthonischen Gotte geworden. Aber er ist mit nichten hier ständig sesshaft gedacht: in freier Thätigkeit waltet er in nächtlichem wie im Tageswirken oben und unten, im Himmel und unter der Erde, da alles was das Wesen des Dunkels, der Finsterniss, des Verschleierns und Verbergens an sich trägt, in gleicher Weise auf den einen Gott zurückgeführt wird.

So erscheint Hermes nach allen Seiten als der Dunkelgott schlechthin, der gleichmässig in der Nacht, in den Wolken Winden und Regenströmen, wie endlich im chthonischen Wirken sich offenbart. Er ist die interessanteste Gottesgestalt Griechenlands, die in ihrer Entwicklung die volle Energie des mythischen Denkens zum Ausdruck bringt. Und so sehr er, gleich allen olympischen Göttern, vom spätern Glauben nach seiner freundlichen Seite ausgebildet worden ist: der Cult zeigt dass derselbe ihn von Haus aus als einen furchtbaren Gott aufgefasst hat, der in der winterlichen Überschwemmung seinen vollen Grimm über die Erde ausschüttete[1]).

τὰς ψυχὰς τὸν Ἑρμῆν nemlich in das Thor der Unterwelt; κάτοχος Defix. tabb. ed. Wünsch 85 uo; später auf Thür und Thor überhaupt bezogen P 4, 33, 3 H. ἐν ταῖς πύλαις; ὁ πρὸς τῇ πυλίδι (Dem.) 47, 26; προπύλαιος P 1, 22, 8; C 4301; Philoch 80f; übertragen πρόναος P 9, 10, 2; ἐπιτέρμιος Hes; P 2, 38, 7 etc. In dieser Beziehung sind Kerberos und Charon nur ältere Formen des Hermes. Die enge Verbindung des Hermes mit den Todten PlutQG 24; CicLeg 2, 26, 65; C 538. 539 etc; SchAristAch 1076 an den Anthesterien. Die befruchtende Kraft des Hermes in Bezug auf die Gewächse schon H 3, 409ff; vgl. P 8, 17, 1f; 9, 28, 1; 2, 31, 10. Daher Hermes ἐρίφυλλος Hes; φλυήσιος Hes vgl. φλεῖ Hes; AelVh 3, 41; allgemeiner αὐξίδημος Hes. Im ἄντρον des Kyllenegeb. empfangen und geboren H 3, 4ff; mit dem ἄντρον identisch τὸ λίκνον H 3, 21. 24. 228ff. 358ff; P 4, 36, 2ff; Apd 3, 112: thatsächlich ist ἄντρον und λίκνον die Unterwelt selbst. Über die Schildkröte H 3, 23ff; P 8, 17, 5. Schätze des Bergbaus AeschE 946ff; LucTim 41; angedeutet H 3, 249ff, später mit der ῥάβδος verbunden 529 Geber alles Reichtums H 3, 170ff; ο 319f; χαριδώτης PlutQG 55 (χάρις materieller Segen); ἑδάς Et; μεγαλόδωρος, πλουτοδότης, κερδῷος, φιλόδωρος etc. Vgl. Hes Ἑρμοῦ κλῆρος, Ἑρμοῦ ψῆφος; Et Ἕρμαιον; Hes κοινὸς Ἑρμῆς; Suid εὐερμία etc; Hermes Τύχων Kern Mitt 19, 54ff.

[1]) Hermes nahm theil am Frühlingscult des Zeus: die χύτρα zu Ehren der

In jeder Beziehung eine ältere und rohere Form des Hermes ist Pan, der äusserlich als Sohn mit Hermes verbunden ist. Wir haben in ihm den Cult einer einfachen, im Verborgenen lebenden Hirtenbevölkerung zu sehen, welche die Göttergestalt in ihrer ursprünglich derben und echt ländlichen Form im Wesentlichen erhielt.

So tritt uns zunächst in ihrer nächtlichen Seite die Übereinstimmung und zugleich der Unterschied zwischen Hermes und Pan characteristisch entgegen. Ist Hermes der Geber von Schlaf und Traum und nächtlicher Stille, so bleibt Pan nach der ursprünglich furchtbaren Seite des nächtlichen Dunkels der Bringer der nächtlichen Spukgestalten, alles nächtlichen Schreckens und Grausens. Das Grauen wie es jede Seele ergreift wenn in einsamer Gegend das unheimliche Dunkel der Nacht den Menschen beschleicht, hat sich für alle Zeiten an Namen und Gestalt des Pan geknüpft. So ist der nächtliche Gott zu dem Bösen sehlechthin geworden, der im Traum sich auf die Brust des Schlafenden lagert um ihn den ganzen Schrecken des entsetzlichen Dunkels empfinden zu lassen; der durch nächtlichen Spuk, durch grausige aus der Seele des angstgequälten Menschen selbst emporwachsende Gebilde seine Macht beweist; der in dem Dunkel der Nacht in der Finsterniss selbst herankriecht, dem Menschen sich nähert, ihn mit einer unentrinnbaren Gewalt unheimlich umschleicht und erfasst. Und diesem Nachtwesen des Gotts entspricht auch die nächtliche Feier, der nächtliche Cult desselben; wie er nicht minder als Nachtgott in Wechselverhätniss zur Mondgöttin tritt, die er mit seiner Liebe verfolgt, um im Wolkendunkel sie zu umarmen und mit ihr zu buhlen[1]).

---

im κατακλυσμός umgekommenen oS 149. Die Ἕρμαια Plat Lys 3Sch; SchAeschin Tim 10 später meist in spezielle Bez. zu ihm als Patron der Gymnasien, ursprünglich allgemeinerer Bed. Der Siegespreis einer χλαῖνα SchPdO 7, 156; Hes Πελλην; Hippon 17 erinnert an sein σπάργανον.

[1]) Über Pan Roscher Pan als Allgott Leipzig 1893 (Festschr. f. Overbeck 56ff); ArchfRelWiss 1, 42ff; Usener 347. Wenn Roscher sagt, das Leben und Treiben der altarkadischen Hirten spiegele sich in dem Charakter, dem Kultus und Mythus des Gottes wieder, so ist das richtig: daraus folgt aber nicht Pan etwa als Ideal oder Verkörperung des arkadischen Hirten zu fassen. Die Gläubigen haben auf die durch die Natur gegebene feststehende Gestalt des Gottes das eigene Leben und Treiben übertragen — immer aber im Anschluss und auf Grund der natürlichen Momente selbst. Über H 19 Peppmüller Ph 48, 1ff. Pan Hermes' Sohn H 19, 35f; Her 2, 145; CicND 3, 22, 56. Hes Πανὸς σκότος erklärt durch νυκτερινὰς φαντασίας; Long 2, 19; Phot Πανὸς σκοπός. Der zu einer besonderen Gestalt gewordene Ἐφιάλτης (Et; Hes = ὁ ἐπιπηδῶν; Phrynich ὁ ἐπιπίπτων καὶ ἐφέρπων τοῖς κοιμωμένοις δαίμων) wird Artemid 2, 37 mit Pan identificirt. Die vielfachen Entstellungen des Namens (Meincke h. cr. com. gr. 152f) zeigen wie weit der Glaube an denselben verbreitet war. Mit diesem Namen dachte man sich so

Mehr aber noch als die nächtliche Seite tritt die Beziehung aut Wolke und Wind uns entgegen. Wie Hermes der Läufer so ist Pan der Tänzer. Heftige Bewegung und wildes Geschrei ist dem Gotte eigen, daher der Cult wieder nachahmend ihn in Tanz und Verrenkungen wie mit Lärm und Geschrei feiert. Und wieder gleich dem Hermes erscheint Pan als Hirte, der nichts anderes kennt als den Besitz seiner Heerde, die Freude und Lust an derselben, die Geschäfte Scherze und Spässe des Hirten: in seinem Namen ist er der Hirte, dh der himmlische Hirte schlechthin. Aber consequenter als Hermes hat Pan diesen Charakter sich bewahrt und hat niemals verleugnet dass er von Haus aus selbst der Bock, der Wolkenwidder gewesen ist. Alle diese einzelnen Bezüge lassen sich wieder nur aus seiner natürlichen Entwicklung verstehen. Ist er als Gott der Nacht mit ihrer Stille, mit ihrem Schweigen verbunden, so ist sein Geschrei und Lärm, seine wilden Sprünge nnd Verrenkungen wieder nur aus der andern Wesensseite des Dunkels, der Erscheinung in Wolken und Winden erklärlich: das Dunkelwesen vereinigt beide Seiten; indem Pan aus dem Nachtgotte zum Wolken- und Windgotte emporwächst, erweitert sich auch sein Wesen und Wirken. Und auch darin ist er wieder ganz ein anderer Hermes, dass er, wie er die himmlischen Strassen durchwandert, so auch die irdischen unter seiner Aufsicht hat; dass er ein scharfer Späher, dass er mit Vorliebe auf den Höhen der Berge weilt. Und wie Hermes trotz der ursprünglichen Feindschaft in engste Kameradschaft mit dem Sonnengotte tritt, so wird auch Pan der Genosse dieses, den er auf seinen himmlischen Zügen begleitet und für und mit ihm kämpft und siegt. Seinem Wolkenwesen verdankt Pan dann die Ausrüstung in der er gewöhnlich erscheint: das rote Luchsfell oder das graue Hasenfell drückt die wechselnde Farbe aus, in der

---

sehr Angst und Zittern verbunden dass man mit demselben (Suid) auch τὸ ῥιγοπύρετον den Schüttelfrost bezeichnete SchAristV 1038. Der φόβος Πανικός befällt des Nachts den Menschen P 10, 23, 7; Thuc 7, 80; ValFl 3, 43ff: diese uralte Vorstellung später bez. des Heeresschreckens spezialisirt Schmid RhM 50, 310f gegen vWilamowitz EurHip. 193. Pan als Verhänger von κακόν überhaupt AristL 998; sein Zorn EurM 1172. Nächtlicher Cult PdP 3, 77ff; StatTheb 3, 480; daher das πῦρ οὔποτε ἀποσβεννύμενον P 8, 37, 11; 5, 15, 9; Fackelwettlauf Her 6, 105; BekkAn 1, 228; Phot λαμπάς. Beziehungen auf die Nacht Polyan 1, 2; Lucr 4, 580ff; DAK 2, 554. Traumorakel Longus 2, 19; Artemid 4, 71; P 2, 32, 6; Epigr 802 (Drexler Ph 52, 730f). Verbindung mit Rhea PdP 95ff; mit Selene Porph. antr. 2c; den Chariten Ja 74. In dieser Verbindung mit der Mondgöttin (ServE 10, 27) giebt Pan auch Begeisterung nnd Weissagung Eur Hi 142; P 8, 36, 7. Vgl. Apd 1, 22 mit H 3, 550ff; Thespis 4; AP 9, 226 Honigopfer mit H 3, 560 etc. Verbindung mit den Nymphen Mitt 3, 154; H 19, 19ff; Ca 2, 1562. 1671; Cs 3092; Str 398 und Ca 1, 423ff; 2, 1515; P 10, 32, 7; C 1728; Michaelis Annali 1863, 301ff; PdP 3, 78; Plut Arist 11 uo.

der Gott am Himmel sich offenbart. Haben wir aber schon früher gesehen dass der Wolkengott Keim und Streben in sich trägt in verschiedene Teile sich zu zerlegen, so kann es uns nicht wunder nehmen dass neben dem einen Pan mehrere erscheinen, die der sich immer wieder von neuem spaltenden und scheidenden Wolkenbildung entsprechen[1]).

Wir sehen also wie in allen diesen Beziehungen die enge Verwandtschaft des Pan mit Hermes hervortritt. Hermes und Pan sind von Haus aus identisch: wir haben in ihren Namen zwei alte Cultbezeichnungen zu erkennen, die sich der eine wie der andere selbständig ausgebildet haben. Sie weisen beide denselben Entwicklungsgang auf, indem Hermes sowohl wie Pan als Wolkengott in jene enge Verbindung mit dem Sonnengotte treten, den sie tragen und begleiten, den sie umtanzen und umspielen, dem sie voraufeilen und den sie geleiten auf seinen Triumphzügen durch die himmlischen Gefilde.

Und wieder mit dem Wolkenwesen des Pan ist seine Beziehung zum Winde eng verbunden. Gleich dem Hermes verfügt er über alle Laute vom leisesten Flüstern bis zum stärksten Toben. Vor allem aber hat er als Hirte an der Rohrpfeife Gefallen, deren Tönen eben das Wehen des Windes darstellt. Wenn der Wind Mittags sich legt, so zieht sich Pan in seine Höhle zurück um zu schlafen; Abends, wenn der Wind sich von neuem erhebt, kriecht er wieder hervor und lässt seine Pfeife erschallen: in diesen Zügen ist das Leben des Gotts selbst dargestellt, der hier im Winde eben lebend und thätig sich zeigt. Und wie er im Winde erscheint, so wird er zum Gott aller

1) Beweglichkeit H 19, 2ff; 8ff; 12f; 20; 22f; DAK 2, 555 durch die Luft fliegend; Läufer SilPun. 13, 326ff; Et βαβάκτης ὀρχηστής-; Cratin 321; Corn 27 σκιρτητικὸν κ. πηδητικόν; AeschP 447ff φιλόχορος; f. 73; SophAi 695ff; Plato Cratyl. 24; Artemid 2, 37; Ath 15, 50 (Skolion δ'); LucBacch 2; Pd 99 χορευτής. Sein Name ὁ πάων; H 19, 5 νόμιος; P 8, 38, 11; Phaon vielleicht mit ihm identisch Jurenka Wien. Studd. 13, 195. Sein Ziegenursprung durch seine spätere Bildung noch angedeutet H 19, 2 αἰγιπόδην δικέρωτα; Thespis 4; Simon 133 τραγόπους; Her 2, 46; AristR 230; SchTheocr 1, 3 σημαίνει τῶν καταιγίδων τὰς αἰφνιδίους ταραχὰς κ. τῶν ἀπὸ τῶν νεφῶν γενομένων περὶ τὸν ἀέρα μεταβολῶν. HimerE 12, 8 πέμποι μέν σε Πὰν ἐνόδιος πομπαῖος; EurJT 1125; sein Name ἄκτιος Pd 98; Theocr 5, 14, AeschP 447ff; SophAi 695ff wird den günstigen Fahrwind bezeichnen. Pan ὀξέα δερκόμενος H 19, 14; Plato aO. ὁ πᾶν μηνύων; P 8, 42, 2. Auf Höhen H 19, 6; κῆρυξ DAK 2, 174; AZ 1873 (31) T. 7, 1; vgl. EurJ 498; Her 6, 105; P 1, 32, 7; 8, 54, 6; 24, 4; 38, 5; 36, 8; 38, 11; 42, 3; Eur 697. Enge Verbindung mit den Sonnengöttern Helios P 2, 11 1; Apoll P 8, 31, 3; Dionyses H 19, 46; LucDD 22; bis accus. 9; Bacch 4; Polyaen 1, 2; Theocr 7, 103; vgl. seine Anwesenheit beim Sonnenaufgang auf Denkm.; Usener RhM 49, 461ff. Das Fell in welches er sich kleidet H 19, 23; ServE 2, 31 nebridem; Cultname ἀγλαέθειρος H 19, 5; χρυσόκερως Cratin 321; Duris 42 nimmt 2 Pane an; Aesch 29; Soph 131; AristE 1069; Plato Leg Plat 7, 18; P 8, 37, 2 etc Πᾶνες.

tönenden Stimmen und Geräusche. Ja auch darin entspricht er völlig dem Hermes, dass er zum Inhaber des Logos wird. Niemals hätte dieser derbe frivole bockfüssige Gesell in innere Beziehung zum Logos treten können, wenn er eben nicht in seiner Identität mit Hermes in seinem Wesen selbst die Entwicklungsfähigkeit hierzu getragen hätte[1]). Und völlig als Windgott erscheint Pan auch in einer Erzählung des Plutarch, die ein hoch interessantes Licht auf sein Wesen überhaupt und auf seinen zäh festgehaltenen Cult wirft. Der Tod des Pan wird hier in so bestimmter Weise mit der Windstille in Beziehung gesetzt, dass die Annahme eines unmittelbaren Wechselverhältnisses des Windes und des Gottes sich von selbst ergiebt. Pan ist der im Winde selbst lebende und webende; er flüstert in seinem Säuseln, er tobt in seinem Brausen, er schlummert oder stirbt wenn der Lufthauch, der Windodem aufhört und erlischt. Hier ist also Pan geradezu mit dem Winde identifizirt und wir haben gerade in dieser Auffassung des Gottes einen hoch altertümlichen Zug zu erkennen. Der Hirte der das himmlische Leben mit gespannter Aufmerksamkeit verfolgt erkennt in den wechselnden Äusserungen des Windes das wechselnde Leben des Gottes selbst, der in dem Säuseln oder Brausen seine Flöte oder seine Stimme erschallen lässt; der in dem lindern oder stärkeren Wehen seines Athems das schwächer oder heftige bewegte Leben seiner selbst zu erkennen giebt; der im ersterbenden Windeshauche zum Schlafen sich legt oder vergeht, im neu erwachenden Luftzuge aus dem Schlafe oder vom Tode sich neu erhebt. Auch darin erscheint also Pan als der Dunkelgott, der gleichmässig in Wolke und Wind sich offenbart[2]).

---

[1]) Alle Arten von Geschrei in Bez. zu ihm Artemid 2, 37; Suid Πανικῷ (ὀργιάζειν—μετὰ κραυγῆς); Hes Πάνιος δαίμων; Plut amator 16 (μανία πνεύματος βλαβεροῦ). Daher H 19, 2. 37 φιλό—πολύκροτος; ἡδυγέλως. Vgl. SchPdP 3, 139; Erat 27; EurHel 189f. Liebe zur Echo Mosch 6; Long 3, 23; Rufe des Pan Her 6, 105; Wolkenpeitsche EurRh 36; St Πανὸς πόλις. Zusammenhang der Flöte mit dem Wehen des Windes OvM 1, 707ff; SchTheocr 1, 3; VergEcl 2, 32; Corn 27; P 8, 38, 11. Flötender Pan Plato ep. 24; EurJT 1125; J 501; B 952; El 702; P 8, 36, 8; 38, 11; Ath 10, 81; Denkm. Die reizende Schilderung Theocr 1, 15ff stimmt mit H 19, 14—26. Über die Beziehung zur Rede Et βαβάκτης; Plato Cratyl 24; Phaedr 46 (τεχνικὸς πρὸς λόγους), daher Socrates zu ihm betet 64; Aristid 2, 231 heisst er selbst λόγος. Anderseits wilder Jäger Hes ἀγρεύς; AP 6, 183ff; Castorio 2.

[2]) Plut def or 17; Roscher Jbb 145, 465ff. So zweifellos hier aegyptische Vorstellungen eingewirkt haben, so ist doch zu bemerken, dass Pan hier durchaus seinem alten echthellenischen Wesen treu bleibt. Wie das ἀποσβῆναι τὸ πνεῦμα, νηνεμίης κ. γαλήνης γενομένης οὔτε πνεύματος ὄντος οὔτε κλύδωνος mit dem Tode des Pan zusammenfällt, so tritt Theocr 1, 15 an die Stelle des Todes der Schlaf; gerade Mittags in der höchsten Gluth der Sonne schläft oder stirbt der Wind. Und das ist der Grund weshalb gerade der Mittag im Volksglauben so gefährlich

Die chthonische Seite endlich tritt zwar, was sehr natürlich, nur in wenigen Momenten hervor: immerhin zeigen die letzteren dass das Dunkelwesen dcs Gotts sich gleichmässig nach allen Seiten entwickelt hat. Die Verbindung mit Höhlen, mit Wassern, mit immergrünen Gewächsen bringt ihn in Verbindung mit dem Innerleben der Erde und offenbart ihn dem Kerne seines Wesens nach als chthonischen Gott[1]). Und hiermit wird auch seine erotische Natur zusammenhängen, die ihm freilich auch als Wolkengott zukommt. Jedenfalls erscheint Pan nach allen Seiten als der Dunkelgott: wir haben in ihm, wie schon bemerkt, die ältere ländliche Cultform des Hermes zu sehen. Während für den Gott der Hauptcultname Hermes sich mehr und mehr Geltung verschafft hat, um schliesslich als der einzig berechtigte anerkannt zu werden, hat sich speziell in den weltabgeschiedenen Thälern Arkadiens ein anderer Cultname, der ihn als den »Hirten« fasste, erhalten, um im Laufe der Zeit unter Beibehaltung seiner altertümlichen Formen zu einer von Hermes selbst verschiedenen Göttergestalt zu erwachsen.

In engster innerer Beziehung zu Hermes steht nun auch Hades, zu dessen Betrachtung wir jetzt übergehen. Beide Göttergestalten haben sich gleichfalls aus einem und demselben Kerne entwickelt und nur dadurch ist Hades ein anderer geworden, dass er bei aeolischen und ionischen Stämmen ausgebildet und namentlich auch durch die Mysterien beeinflusst sich ausschliesslich nach der chthonischen Seite entwickelt hat.

Der Name des Hades kennzeichnet ihn als den Unsichtbaren. Unsichtbar ist er als Dunkelgott überhaupt, wie denn auch Hermes im Hymnus noch deutliche Spuren dieser Auffassung zeigt, die ihn als eigentlich unsichtbar betrachtet. Und als dem Unsichtbaren ist ihm die Hundskappe eigen, da die Wolke nur als eine Hülle angesehen wird, mit der sich der seinem Wesen nach unsichtbare umkleidet, hinter der er sich versteckt, die er nur wie eine äussere Erscheinungsform gebraucht. Schon diese Kappe zeigt dass Hades von Haus aus keineswegs auf die Unterwelt beschränkt gewesen ist. Und wie Hermes selbst gleich dem Hades die Hundskappe gebraucht, so sind auch, wie bemerkt, beide Götter von Haus aus gleich gewesen. Und das zeigt sich auch darin dass der Rinderraub von beiden gleichmässig ausgesagt wird. Denn die Rinder des Hades sind keine andern als die des

---

und dämonisch beeinflusst erscheint wozu vgl. Drexler Ph 52, 731f; AllgZeitung 1897 N 46.

1) Höhlen P 1, 32, 7; 10, 32, 7; EurJ 501f. 938; OvM 11, 147; Hes Πανός; Pd 95; AristL 721; erotisch Her 2, 46; St Πανόςπ; LucDD 24. Seine Verbindung mit Wasser P 1, 32, 7; 34, 3; 2, 24, 6; 8, 30, 3; AristL 911; OvF 2, 267ff; Liebe zu Nymphen Long.; P 8, 38, 5; Denkm. Weinstock P 8, 30, 3 etc.

Hermes: und erst als Hades im Glauben völlig aut die Unterwelt beschränkt worden war, sind an seine Stelle untergeordnete Gestalten getreten, die thatsächlich wieder nur Copieen des Dunkelgotts sind. Denn Geryoneus Alkyoneus Neleus und andere stellen in Wirklichkeit Hades selbst dar: sie sind in der Sage an die Stelle des Gotts selbst getreten, der als der unsterbliche, als der ständige Herrscher der Unterwelt keine Stelle mehr im Mythus hatte und nun seine Thaten und Leiden an Stellvertreter abtrat, die aus Cultnamen zu selbständigen Persönlichkeiten heraufgewachsen waren. Und weiter zeigt sich das universale Wesen des Dunkelgotts Hades auch in dem Kampfe mit Herakles, dem Sonnenheros. Wie das Zusammentreffen des Apoll mit Hermes in seiner Höhle in Pylos einen ursprünglichen Kampf der beiden andeutet, so ist auch der Kampf des Sonnenhelden mit dem Dunkelgotte nur als das Zusammentreffen der beiden am Abend, wenn der Sonnengott auf seiner Wanderung von der Oberwelt in die Schattenwelt hinabsteigt zu fassen. Der Kampf des Hades mit Herakles ist daher nur eine Version des grossen Zweikampfs zwischen dem Gotte des Dunkels und dem Sonnengotte, wie sich jener in immer wiederholten Malen dem Glauben vollzieht. Nur dass eben hier im Laufe der Zeit an die Stelle des Gottes der Heros getreten ist, da die eigentlichen Götterkämpfe sich dem Glauben einer sittlicheren Zeit entzogen und nur noch wie verschollene Sagen einer Urzeit erhielten. Aber die nähern Umstände des Kampfes zwischen Herakles und Hades zeigen, dass Hades auch hier durchaus als der auch der Oberwelt angehörende Gott gedacht wird. Wenn er daher den Zophos als seinen Herrscherantheil erhält, so ist hier Zophos im weitesten Sinne zu fassen als das Dunkel, wie es ausser der Unterwelt in Nacht und Wolken und Winden zur Erscheinung kommt[1]).

[1]) Über den Namen Lexx. Plato Gorg 47 ἐν Ἅιδου τὸ ἀειδὲς δὴ λέγων; daher Plut El 21 Αἰδωνεύς dem Δήλιος entgegengesetzt und jener als σκότιος, νυκτὸς αἰδνᾶς ἀεργηλοῖό θ' Ὕπνου κοιρανός characterisirt wird; Corn 5 ἀόρατος. Der Gegensatz von Ober- u. Unterwelt kommt darin zum Ausdruck dass Hades Ζεὺς καταχθόνιος heisst I 457; DiogL prooem 8. Dass die κυνῆ nicht etwa der Ausdruck des unterirdischen Dunkels zeigt E 844f uaBeispiele: Ἀθήνη δῦν' Ἅιδος κυνέην μή μιν ἴδοι ὄβριμος Ἄρης. Richtig Eust als νέφος τι πυκνότατον erklärt hinter der sich die Götter verbergen. HsdSc 226f Ἅιδος κυνέη νυκτὸς ζόφον αἰνὸν ἔχουσα; AristAch 390; SchAp 4, 1515; Suid; O 191 Ἀΐδης ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα. Vgl. KFrHermann Hadeskappe Göttingen 1853. Die Heerden des Hades Apd 2, 106ff: die später als seine Hirten characterisirten Μενοίτης, Εὐρυτίων, wie Geryoneus selbst nur Formen des Hades selbst: vgl. oS 198. Ebenso Neleus, dessen Heerden Apd 1, 98ff = Hades HDMüller 1, 151ff; und wieder Periklymenos Apd 2, 142 = κλύμενος C 1197. 1199; Lasos 1; P 2, 35, 9f; sein Kampf gegen Herakles Apd 1, 93; 2, 142 (AZ 1859 [17] T 125; S 33ff in die Unterwelt selbst versetzt) nur eine Variation des Kampfs zwischen Hades u. Herakles E 395ff; Θ 367f; HsdSc 360 (Pylos gleich-

So zeigt sich Hades als ein echter Dunkelgott, der aus seinem Wesen als Nachtgott wieder zu der alle Seiten des Dunkels gleichmässig beherrschenden Göttergestalt sich entwickelt. In dem Namen Aides hat der Mensch wieder den Versuch gemacht, sich das wunderbare Wesen des Gotts klar zu machen, der ohne jede sichtbare Erscheinungsform nur in seinem Weben und Wirken sich mächtig erweist. Wie der Name den unsichtbaren bezeichnet, so wird er von Haus aus zugleich das Unsichtbar machen bedeuten und umfassen: denn unsichtbar macht der Gott ja alles, wenn er am Abend seine Schatten über die Welt lagert. Aber wie dieses unsichtbar machende Wesen sich auch am Tage fortsetzt, da dieselbe Kraft des Verbergens und Versteckens auch in den Wolken sich offenbart, so ist auch in Hades das ursprünglich der Nacht geltende Wesen zu dem umfassenderen Dunkelbegriff überhaupt emporgewachsen, welcher letztere sich in der Nacht, wie in den Wolken und Nebeln des Tages äussert.

Die Verbindung des Hades mit Persephone ist schon Homerisch eine enge, da die Mondgöttin der ursprünglichen Auffassung nach wesentlich mit Nacht und Dunkel zusammen hängt. Diese Verbindung der beiden ist aber wieder keineswegs als auf die Unterwelt beschränkt angesehen, da die den ganzen Himmel überspannende und verschleiernde Nacht unmittelbar vor den Augen der Welt in Verbindung mit dem Monde tritt; und diese Wechselbeziehung zwischen Mond und Dunkel in gleicher Weise in den finstern Wolken des letztern sich äussert. Der Homerische Hymnus und alle älteren Quellen betonen denn auch einstimmig, dass der erste Theil des Mythus, wie ihn der Hymnus darstellt, der eigentliche Raub, auf der Oberwelt stattgefunden hat. Nur für die Oberwelt hat Wagen und Rosse des Gottes Sinn und Bedeutung. Im Wolkenwagen und mit Sturmesrossen jagt der Dunkelgott am Himmel dahin; hier am Himmel bemächtigt er sich der Mondgöttin, die daselbst in lieblicher Erscheinung einherwandelnd vom finstern Gewölk verfolgt und eingeholt, mit fortgerissen erscheint, um nun in den Westen, die Tiefe der Erde herabgezogen und hier festgehalten zu werden. Auch in dieser Verbindung des Hades mit der Mondgöttin ist der erstere nur als der Dunkelgott in

---

falls mit dem Dunkelgott Ares verknüpft). Das ganze Ereigniss erinnert merkwürdig an den Kampf des Diomedes gegen Ares, wie auch die Heilung beider, Hades und Ares, E 401f, 900f ganz gleich erzählt wird. Apd 2, 142 ist der Kampf historisirt als Kampf gegen die Pylier; P 6, 25, 2f; während Λ 690ff der Kampf gegen Pylos von dem gegen Hades getrennt wird. Es sind das alles nur Variationen und Historisirungen des Kampfs zwischen Sonnengott (Apoll, Herakles) und Dunkelgott (Hades, Hermes, Neleus, Klymenos etc, sowie Ares) wie er sich dem Glauben an die Westküste Griechenlands (Pylos), den Eingang zur Unterwelt, knüpft.

umfassenderem Sinne zu verstehen, der im finstern Sturmgewölk zum Himmel fährt, mit Wolken- und Windrossen dahinjagt, der Wolkenheerden sich erfreut und um die Mondgöttin, wie sie am Himmel erscheint, ringt und buhlt. Erst als die Stämme mit ihren selbständig entwickelten Dunkelgöttern zusammentrafen und diesen ihren Götterbesitz austauschten und zu einem gemeinsamen Systeme auszugestalten unwillkürlich bestrebt waren, ist Hades, der Dunkelgott aeolischer und ionischer Stämme, so specifisch nach seiner chthonischen Seite ausgebildet worden[1]).

Und so tritt er denn hauptsächlich nach zwei Richtungen hin als chthonischer Gott uns entgegen. Einmal ist er als solcher der schreckliche Todesgott, der im finstern Reiche herrschend alles Leben zu sich hernieder zieht; zu dem Sonne und Mond hinabsteigen und der in seinem Grimme während der Winterzeit nichts Lebendes aus der Tiefe heraufl̈ässt. Anderseits aber ist er der absolut fruchtbare Gott, der im Frühling keimen und wachsen lässt und Segen und Fülle und Leben spendet.

Die finstere Seite des Hades wird in einer Menge von Cultnamen zum Ausdruck gebracht, welche sein finsteres Wesen, seinen Grimm und seine Erbarmungslosigkeit, wie seine enge Verbindung mit dem Tode in immer neuen Wendungen schildern. Er ist ein gewaltiger König und Herrscher und troz seines Grimms ein gerechter Richter. Endlich ist er euphemistisch der gute Wirt, der in die Thore seines Reiches jeden ein-, aber niemand herauslässt. Und dasselbe will auch wohl sein Name Zagreus, der grosse Jäger, sagen, wenn wir in demselben nicht vielmehr eine Beziehung auf den Wolken- und Sturmgott und seine wilde Jagd erkennen wollen. Als dieser finstere Wütherich empfängt Hades kein Opfer, kein Gebet, wie er selbst als der Thanatos schlechthin erscheint[2]).

[1]) Hades und Persephone zusammen I 569; 457. κ 491; λ 211ff etc. H 5 betont öfter dass der Raub zu Wagen geschah 17—20: 430f; 32; 80f; auch Persephone kommt 375ff zu Wagen wieder auf die Oberwelt zurück. Daher κλυτόπωλος E 654; Λ 445; Π 625; Pindar (P 9, 23, 4) χρυσήνιος; Orph 18, 12—15; Hyg 146; Et Κλυτός; SchE 654; Eφ 1893, 130ff T 9. H 5 hat 2 verschiedene Traditionen vereint, indem 30ff von einer längeren Fahrt die Rede ist, 414ff den Raub direkt mit dem χάσμα zu verknüpfen scheint: P 1, 38, 5 zeigt die letztere als eleusinische. Andere χάσματα P 2, 36, 7; 35, 10 (Welcker 2, 479f) etc; dafür auch κεύθεα, κευθμών, μυχός, πτύχες, πτυχαί ua AZ 1873 (31) 93; θεοί μύχιοι StephaniCr 1869, 176; Anacr 43. Wenn Persephone 5, 377ff auf demselben Wagen mit Hermes fährt, so nimmt der letztere hier die Stelle des Hades ein. PdO 9, 33ff erinnert an ω 2ff (ῥάβδος): Hades EurAl 24ff selbst Psychopomp; zu Hades ζειροφόρος Hes (ζειρά Her 7, 69. 75 ein weiter bauschiger Überwurf) vgl. H 3, 305. 'Ακάκης C 1067 gleich Hermes; auch mit Flügeln erscheinen beide; κυανοχαίτης H 5, 347; Denkm. oft mit struppigem Haar; EurAl 436ff μελαγχαίτας.

[2]) Beziehung zu Tod und Unterwelt in den mannigfachsten Wendungen aus-

Nach der andern Seite seines chthonischen Wesens spendet Hades Segen und Reichtum, da er aus der Tiefe der Erde, aus seinem eigensten Reiche heraus die Vegetation hervorzutreiben scheint, wie er ja als Dunkelgott zugleich von oben herab durch sein Nass die Erde befruchtet. Auch nach dieser Seite hin zeigt er die engste Verwandtschaft mit Hermes. Als Spender des Reichtums ist er Pluton und tritt zugleich in Beziehung zur Vegetation wie zum Ackerbau, der Hauptquelle alles Reichtums und der Grundlage aller Cultur. Daher führt er auch die Dikella und der Landmann betet zu ihm um seinen Segen. Und in dieser seiner Beziehung zur Vegetation sind ihm auch eine Reihe vou Pflanzen heilig, die durch besondere Eigenschaften in Wechselverhältnis mit ihm stehen[1]).

So erscheint Hades allerdings später als der chthonische Gott schlechthin. Sein Wesen ist aber, um dieses noch einmal zu betonen, nur verständlich, wenn wir ihn als den Dunkelgott überhaupt auffassen, der von Haus aus mit Hermes identisch und nur ein besonderer Cultname dieses sich unter bestimmten historischen Verhältnissen nach der spezifisch chthonischen Seite ausgebildet hat. Aus dem nächt-

---

gedrückt: I 457 καταχθόνιος; 158f ἀμείλιχος; Hom noch στυγερός, κρυερός, ἔχθιστος uä. Hsd 455 ὃς ὑπὸ χθονὶ δώματα ναίει, νηλεὲς ἦτορ ἔχων; Stesich 50; SophOR 30; T 501 ἔννυχος; OC 1559; Ai 608 ἀπότροπος ἀΐδηλος; 1035; 1689 φόνιος; EurHec 1033 θανάσιμος; Al 261. 438; Ap 3, 810; PlutJs 20 σκότιος; Theocr 2, 34 ἀδάμας; Orph 68, 6 ψυχοφθόρος; TzL 49 λέπτυνις Verwesung bringend; daher auch der Wintermonat nach ihm benannt Αὐδυναῖος Suid. Als Herrscher I 457 Zeus; O 188; Γ 61; H 5, 347. 357. 376 πολυσημάντωρ; Hsd 850; AeschSu 23 Ζεὺς ἄλλος; SophT 1085; E 184; AristV 763; Hes Εὐβουλεύς (Kern Mitt 16, 1ff) Mitt 1, 334; Ἀθήν 2, 237; 5, 15; H 5, 18. 12 πολυώνυμος; 17 πολυδέγμων uä; Pd 149 ἀγανώτατος; εὐκλῆς Hes. Πυλάρτης Hom; H 5, 17 uö πολυδέγμων; πυλάοχος PlutJs 35; P 5, 20, 3; Corn 35; Aesch 229 πολύξενος; Su 157; Pr 153 νεκροδέγμων; f 319 ἀγησίλαος; SophAn 810 παγκοίτας; Ai 1192 πολύκοινος; vgl. PdN 7, 31; Callim 5, 130; C 2599; Hes Ἀγήσανδρος; P 5, 20, 3; Apd 3, 159; EurAl 436ff γέρων νεκροπομπός, nur ausnahmsweise ἀναπομπός AeschP 650f. Ζαγρεύς Alcmaeonis 3; Et; Aesch 229; vWilamowitz Hom Unt. 214ff. Selbst als Θάνατος gefasst EustI 158; Aesch 156; Θάνατος und Ὕπνος nur Erscheinungsformen des Gottes.

[1]) Πλούτων noch nicht Hom und Hsd; AeschPr 805f lässt zunächst an einen Fluss denken = Okeanos P 10, 12, 4. Daher Hades selbst P 3, 25, 6 δράκων; PlutJs 28. Später ist der Name sehr häufig, Πλουτεύς C 569. 1067 etc; Hes. Πλοῦτος, gewöhnlich als sein Sohn, anderer Name des Hades SchAristP 727; Theogn 1117; vgl. Arist 445a; Plato Cratyl 19. Der Πλοῦτος als ἡ ἐκ τῶν κριθῶν κ. τῶν πυρῶν περιουσία bezeichnet Hes εὔπλουτον; Hes εὔπλουτον. πλοῦτος; vgl. SchO 188; auch Metalle Str 147. Daher mit Schaale oder Füllhorn Mitt 2, T. 20—24; 4 T. 7; 7, 100ff; 8, 367; DAK 2, 851ff; Mon. V, 49; AD 3, 305. Auch der Name ἔμπεδος gehört hierher Hippon 113 A; Hes; ἰσοδαίτης Hes; vgl. Artemid 2, 39. Denkm. führt Pluton die γατόμος δίκελλα Aesch 198; SophAn 250ff. Hsd E 465 betet der Landmann zu ihm Bull 7, 397ff; φερέσβιος Empedocl 160. AeschSe 157 naht

lichen Gotte, wie Hermes in dem Mythus vom Rinderraube, Hades vor allem in seinem Namen erscheint, ist jener wie dieser in natürlicher Entwicklung zu dem Dunkelgotte schlechthin geworden, der sich nun nicht blos in der Nacht, sondern auch in den Wolken und Winden, in den Wassern und Nebeln des Himmels offenbart. In dem Homerischen Hymnus haben wir noch den Entwicklungsgang selbst vor uns, den Hermes genommen hat: in ähnlicher Weise hat sich auch Hades einst entwickelt, um dann aber später nach seiner spezifisch chthonischen Seite hin im Glauben beschränkt und ausgebildet zu werden.

Haben wir in Hermes-Pan-Hades den echt hellenischen Dunkelgott zu erkennen, so treten diesem nun die Dunkelgötter der fremden eingewanderten Stämme entgegen. Unter ihnen ist zunächst der thrakische Ares zu nennen. Denn obgleich auch Ares im Laufe der Zeit eine einseitige Ausbildung und zwar nach der Seite der finstern Wolkenbildung und des Sturms erfahren hat, so ist doch nicht zu bezweifeln dass auch er einst Dunkelgott nach allen uns bekannten Seiten und Erscheinungsformen des Dunkels gewesen ist[1]).

So scheint Ares zunächst in den an seine Söhne sich knüpfenden Mythen, die in Wirklichkeit ihm selbst einst gegolten haben, eine Gottheit allgemeinerer Bedeutung zu sein. Der Umstand dass Kyknos, Oionomaos, Diomedes sämmtlich übereinstimmend ihren Gegnern die Köpfe abschneiden, was am natürlichsten auf das Verschwinden des Sonnenhaupts im abendlichen Dunkel bezogen wird, lässt den Schluss zu, dass jene Dunkelgestalten, bezw. Ares in ihnen, in ihrer ursprünglichen Form zunächst Vertreter des nächtlichen Dunkels gewesen sind. Im Übrigen freilich tragen auch jene Söhne die spätern Züge des Vaters an sich und erscheinen auch ihrerseits in besonderer Beziehung zum Wolken- und Sturmesdunkel[2]).

Diese Beziehung zur finstern vom Sturm gepeitschten Wolkenbildung tritt in Ares in ganz überwiegender Weise uns entgegen:

---

man mit Zweigen; SophAn 1200ff Corn 35; zahlreiche einzelne Pflanzen in Beziehung zu ihm: λεύκη ServE 7, 61; ἀδίαντον Corn 35; Theocr 13, 41Sch; μίνθη Poll 6, 68; Narcisse H 5, 8ff; EustA 206 ua.

[1]) HDMüller Ares 1848; Tümpel-Sauer RE 2, 642ff; Stoll-Furtwängler ML 1, 477ff.

[2]) Das Kopfabschneiden wird von Kyknos SchPdO 11, 19; EurHf 391; von Diomedes TzL 160; von Oinomaos Soph bei SchPdJ 392; O 1, 114; von Euenos Bacchyl 61; von Antaios PdJ 4, 52ff berichtet. Im Kampfe des Kyknos und Herakles vertreten diese Heroen Ares und Apoll HsdSc 57ff; P 5, 7, 10. Die schnellen Rosse des Oinomaos ua sind die Wolken- oder Sturmrosse, 4zahl Hyg 30 etc; als Dunkelgott jagt Oinomaos an seinem Gegner dem Sonnengott vorüber; die 12 bezw. 13 Freier kyklisch.

Wolke und Wind ist hier noch unzertrennlich verbunden. Es wird an ihm namentlich die colossale Gestalt, wie die wilde unwiderstehliche Gewalt hervorgehoben: es ist der Anprall der vom Sturm bewegten Wolkenmasse die in Ares zum Ausdruck kommt. Im Sturmwind brüllt er gleich 9—10 tausend Männern und fährt im finstern Gewölk zum Himmel; während er ein andermal völlig mit dem Gewölk identifizirt mit seinen colossalen Körpermassen einen ungeheuren Flächenraum bedeckt. Namentlich wird an Ares die wilde wahnsinnige sich selbst aufreibende Wuth, sein Berserkertum, sein Rasen geschildert, in dem er schnaubend am Himmel dahinstürmt — sehr anschaulich dem sich über sich selbst dahinstürzenden, sich selbst Gewalt anthuenden Wolkenknäuel entsprechend: des Ares Molos ist ursprünglich nichts anderes als die zusammengeballte, sich über sich selbst aufthürmende, scheinbar einheitslose und mit sich selbst im Ringen begriffene Wolkenmasse, welcher Ausdruck dann auf das wildwogende Kampfgetümmel übertragen ist. Und eben als Wolkengott ist Ares wie alle Dunkelgötter unzuverlässig, wetterwendisch; zugleich entnimmt er von der goldbehelmten, goldumstrahlten Wolke seine Rüstung; wie er auch in sonstigen mannigfachen Beziehungen seiner innern Verbindung mit den Wolken Ausdruck giebt[1]).

Alle diese Einzelzüge in dem Mythenkreise des Ares sind wieder nur verständlich, wenn wir sie als aus der unmittelbaren Anschauung herausgewachsen auffassen. Die furchtbare Gewalt der sturmbewegten Wolkenmassen ist von unsern wie von der Hellenen bezw. Thraker Vorfahren mit andern Augen angesehen wie von uns. Für jene frühen Generationen lebten diese Massen: es war eine furchtbare Gewalt, eine unwiderstehliche Kraft in ihnen und es war zweifellos eine Gottheit die in ihnen mächtig war. Nur darin wechselt die Auffassung dass die Wolkenmasse einmal nur das Mittel ist durch welches die Gottheit ihre Gewalt zum Ausdruck bringt, die Erscheinungsform in der sie sich zeigt und offenbart; dass sie ein andermal selbst zur Gestalt, zum Körper des Gottes emporwächst. In dieser letzteren Fassung, welche die Wolkenmasse mit dem Gotte selbst identifizirt, tritt Ares bei Homer hervor: die Wolkenmasse wird zum mächtigen ungeschlachten Leibe, die sich in Riesenmassen am Himmel hinlagert; sie wird zugleich in

[1]) Ares πελώριος H 208; ὄβριμος E 845; δεινός, κρατερός etc; H 8, 1ff. Die plastischen Schilderungen E 59ff; Φ 406ff drücken das wilde Tosen des Sturmwinds wie das Colossale der Wolkenmasse aus; sein μαίνεσθαι E 717; 831; O 128; 605; λ 537; AeschSe 343; Suid Ἀρειμάνιος; SophAi 179ff; 706 der Wahnsinn auf Ares zurückgehend. Μῶλος H 147; P 397; σ 233. Ares ἀλλοπρόσαλλος E 831ff; 889: natürlich ist das später wieder auf den Kriegsgott bezogen. Ares χάλκεος H 146; κορυθαίξ X 132; κορυθαίολος Υ 38; H 8, 1. 2: auch das kommt ihm später als dem Krieger schlechthin zu. Höhen ihm geweiht AeschE 688ff; Callim 4, 63 etc.

ihrer Bewegung zur gewaltigen Kraftäusserung, wie sie im Sturmesbrausen zum alles übertönenden Kampfgeschrei wird.

Als Wolken- und Sturmgott, aber zugleich doch auch als nächtlicher, erscheint Ares nun auch in seiner Liebschaft mit Aphrodite der Gemahlin des Sonnengotts Hephaestos. Der Mythus giebt die Thatsache wieder, dass die Mondgöttin, die in ihrer Erscheinung dem Tage wie der Nacht gleichmässig angehört, mit beiden Göttern des Dunkels wie des Sonnenlichts zu buhlen scheint. Auch dieser Mythus fasst den Gott durchaus als mit den Wolken selbst identifizirt: auch er geht von der unmittelbaren Naturanschauung selbst aus. Mit seinem gewaltigen Leibe lagert sich der Gott des Wolkendunkels über der Mondfrau und der Morgens heimkehrende Sonnengott überrascht die beiden Verbuhlten. Es schliesst sich der Mythus also völlig der Auffassung an, wie wir sie in den schon erwähnten sonstigen Homerischen Schilderungen angetroffen haben: wir erkennen auch hieraus wieder mit welcher plastischen Elementarkraft seiner Phantasie der Hellene oder Thraker auf Grund der sinnlich wahrnehmbaren Formen der Götter diese gestaltete und zu originalen Persönlichkeiten verarbeitete. Auch in seinen nebensächlichen Zügen giebt der Mythus ebensosehr die feinsinnige Beobachtung der Natur wie die glänzend schaffende Kraft der Phantasie wieder[1]).

In geradem Gegensatz zu diesem Mythus steht der Kampf zwischen Ares und Athene. Sind Dunkel und Mond dort in Liebe verbunden, so erscheinen sie hier in unversöhnlichem Gegensatze. Und während dort das scheinbar bewegungslos lagernde Gewölk der Ausgangspunkt der Mythenbildung ist, sind es hier die sturmgejagten Wolken, welche auch die Monderscheinung in rasende Eile zu versetzen scheinen. Denn während bei klarem Himmel, bei nicht oder kaum bewegten Wolken die Monderscheinung gleichfalls ruhig und friedlich, in ihrer Bewegung kaum bemerkt durch den Himmelsraum dahin gleitet: nimmt sie in stürmisch dahin rasenden Wolken selbst für das Auge des Beschauers eine leidenschaftliche Bewegung, ein stürmisches Jagen an. Auf dieser Beobachtung baut sich der Mythus von dem Kampfe des Wolken- und Sturmgotts Ares und der Mondgöttin Athene auf. So wird die stürmende Mondgöttin wie die stürmende Wolkenmasse als in furchtbarem Anprall gegen einander, in leidenschaftlichem Kampfe unter sich aufgefasst. Auch hier hat der Dichter die Züge seiner Schilderung des Kampfs

[1]) Vgl. ϑ 266ff; die Trennung des Helios von Hephaestos ist nicht auffallend; da der Mythus hier schon traditionell. Die Fesseln die sich um die Liebenden schliessen 277ff; 296f können nur von der goldnen Umsäumung verstanden werden, welche die dunkle Wolkenmasse naeh allen Seiten umfasst und gleichsam festhält. Ähnlich die Mondgöttin Hera von Hephaestos auf ihrem Wolkenthrone festgeschmiedet Pd 283.



auch im kleinsten Detail unmittelbar der Natur entlehnt. Wir sehen aber aus diesen verschiedenen Mythen wie wechselnd das Verhältniss des Dunkelgotts zur Mondgöttin aufgefasst werden kann und thatsächlich aufgefasst worden ist: Homer bietet uns noch eine Reihe anderer Schilderungen, die wieder sämmtlich der himmlischen Scenerie selbst entnommen sind[1]).

Als Wolkengott ist Ares nun vor allem der schnelle: die Götter nennen ihn selbst den schnellsten, weil er Sonne und Mond überholt; und so gebraucht er auch seine Rosse, sein Gespann. Werden hier die Wolken zum Wagen wie zu Rossen, von denen der Gott — selbst unsichtbar — getragen wird, so kann er auch selbst in seiner Identification mit den Wolken als Ross aufgefasst werden. Wie Hermes und Pan zum Bock oder Widder, so wird Ares zum Schlachtross, das nun wieder seinerseits vom Sonnengotte gezähmt, gebändigt, bestiegen werden kann. Auch hier haben wir also wieder die verschiedenen Auffassungen, wie sie nach einander sich gebildet haben und nun als gleichberechtigt neben einander hergehen, zu erkennen. Auf dem Wolkenwagen erscheint Ares auch in dem wenn auch von späten Anschauungen vielfach beeinflussten, in seinem Kerne doch altertümlichen Homerischen Hymnus[2]).

---

1) Der Kampf zwischen Ares und Athene ist eine Episode der Götterkämpfe Φ 391ff. Wenn die Wolkenmasse auf den Mond zueilt, so scheint dieser (die stürmische Bewegung der Wolke bringt die Augentäuschung hervor) als eile auch der Mond in derselben Richtung, offenbar um vor dem anstürmenden Feinde zurückzuweichen. Hat die Wolkenmasse den Mond erreicht, so erscheinen beide in wildem Kampfe, da das Licht des Monds bald ganz verschwindet, bald siegreich hervorbricht. Ist endlich die fliegende Wolke an dem Monde vorüber, so scheint jene zu fliehen und die Lichtgöttin das Feld zu behaupten. Ein einzelnes fliegendes Wolkenstück wird zum Felsblock. Scenen mit Aphrodite, einer andern Mondgöttin E 29ff; Φ 416ff. Ares auch sonst mit Wolkendunkel verbunden E 864ff; 355ff; N 523; Υ 51; Val Fl 5, 619f ingentem trahens per aequora nubem. Das wechselnde Verhältniss des Ares zu den einzelnen Mondgöttinnen ist mit durch historische Verhältnisse bedingt.

2) Das Verhältniss des schnellen Wolkengotts zu dem langsamen Sonnengotte sprechen die Götter ϑ 329f aus; daher Ares ϑοός E 430; Θ 215; N 295 etc. Ares zu Wagen E; die χρυσάμπυκες ἵπποι E 365 bringen dieselbe Naturerscheinung zum Ausdruck wie Ares χρυσήνιος ϑ 285 und anderseits die Fesseln die ihn umschliessen. Dass die Rosse ποδώκεες HsdSc 191 selbstverständlich. Der Wagen des Ares auch O 119ff; HsdSc; Ares χαλκάρματος PdP 4, 87; ἵππιος P 5, 15, 6; δεξιόσειρος SophAn 140; βρισάρματος H 8, 1; HsdSc 441; E 837ff; Pferdeopfer Str 155. Ἀρείων Ψ 346ff ταχὺς δῖος kann nur als ältere Form des Ares verstanden werden. Die Worte H 8, 6ff πυραυγέα κύκλον ἑλίσσων (vgl. AeschPr 1092 αἰϑὴρ φάος ἑλίσσων) können nur auf den κύκλος der Sonne oder des Monds bezogen werden, die (gewöhnlich durch ἡλίου bezw. σελήνης näher bestimmt AeschPr 91; P 504; EurJ 1155) auch allein stehen können, wenn der Zusammenhang kein Miss-

In dieser seiner Beziehung zur zusammengeballten, stürmisch bewegten Wolkenmasse, in der er entweder verborgen gedacht oder mit der er identifizirt wird, hat nun Ares das stürmische, leidenschaftliche, gewaltsame seines Wesens und seines Charakters erhalten und ist so später ganz zum Kriegsgotte geworden, der im Sturme seinen gewaltigen Schlachtruf erschallen lässt: eine grosse Zahl von Cultnamen, poetischen Epitheta und Beziehungen ist bestrebt seiner spätern Personification und Abstraction Ausdruck zu geben[1]).

Tritt uns Ares hier ausschliesslich nach der wild und unorganisch aufgefassten Seite von Wolke und Sturm entgegen, so sind doch bebestimmte Anzeichen dafür vorhanden, dass Ares ursprünglich auch nach der Seite der Einwirkung auf das organische Leben der Natur erkannt und aufgefasst worden ist. Das tritt namentlich in seiner Verbindung mit Quellen und Gewässern hervor, die nur aus seiner Beziehung zum Wolkenquell verstanden werden kann; das tritt nicht minder in seinem Cultnamen Enyalios hervor, der gleichfalls nur aus der Verbindung des Gotts mit den himmlischen Wassern zu erklären ist[2]). Wir ersehen daraus dass Ares keineswegs von Haus aus allein der auf Wolkendunkel und Sturmwind beschränkte gewesen ist, sondern dass er zugleich als der im Dunkel auf die Erde und ihre Geschöpfe einwirkende gegolten hat. Wie er im himmlischen Nass die Vegetation befruchtet, so ist er im Winter in dem Übermaass seines Grimms und Zorns der vernichtende, der durch Seuche und Hungersnoth und Misswachs die

---

verständniss zulässt Her 6, 106. Da nun αἰθέρος ἑπταπόροις ἐνὶ τείρεσιν auf den Sternenhimmel weist, so ist πυραυγὴς κύκλος auf den Vollmond zu beziehen, den der Wolken- und Sturmgott ἑλίσσει, indem er ihn inmitten seiner Wolkenmasse fortzubewegen scheint. Ares und Enyo E 592 (vgl. Crusius Jbb 123, 289ff) dasselbe Verhältniss von Dunkel und Mond, wie Hades und Persephone.

[1]) Sein wildes furchtbares Geschrei E 859ff; N 521 βριήπυος; AeschSe 635; SophOC 1046; HsdSc 346; Callim 4, 136ff; Corn 21, daher Esel geopfert Str 727; LucTrag 39ff. Schon H 241 kennt μέλπεσθαι Ἄρηι wie τῷ Ἐνυαλίῳ ἀλαλάζειν XenAn 1, 8, 18 uo; vgl. PlutMus 29. Pindar nennt die personifizirte Ἀλαλά Tochter des Πόλεμος 225. Später erscheint Ares völlig als Personification des Kriegs. Was bei Homer etc auf dieser Anschauung bezw. was auf alter Tradition beruht ist nicht zu entscheiden: vgl. E 289. 844; AeschSe 244; Geier ihm geweiht Corn 21; Hom Beinamen Lexx; PdP 1, 10; J 7, 25; P 2, 1; N 10, 84; AeschSe 681; P 951; A 436; E 918. St Βίεννος Hekatomphonia ihm geopfert auf Kreta, wie auf Lemnos FHG 4, 397 (vgl. Amm 27, 4, 4; Plut amator 16).

[2]) Ἐνυάλιος = ὑάλιος Suid, von ὕω = βρέχω, ὑγραίνω. Κρήνη ἀρεία Apd 3, 22; SchB 494; EurPh 658ff; 932; P 6, 19, 12. Auch die Stymphalischen Vögel Ἀρήιοι Ap 2, 1033; 1083ff; Serv 8, 300. Ἀφνειός in Tegea P 8, 44, 7. H 8 stellt ihn ganz von seiner milden freundlichen Seite dar. Vgl. AeschSu 823 etc. Anderseits kann Ares durch Misswachs, Hungersnoth, Seuche etc wirken, erscheint hierin also ganz in Beziehung zum Winter Stoll Ares 15ff.



Menschen strafende. Ares erscheint also hier ganz als Culturgott, der aber nur wieder aus dem natürlichen Kerne seines Wesens heraus verstanden werden kann. Denn als Gott des Dunkels ist er der nährende und befruchtende zugleich und der schädigende und vernichtende. Die spätere Entwicklung des Gotts, der als thrakischer nie recht zur vollen Anerkennung gelangt ist und nur in seiner Beziehung zum Kriege wie eine Personification dieses letzteren selbst erscheint, hat bewirkt dass die alten Beziehungen des Gotts, die einst sein Wesen bestimmt haben, mehr und mehr zurückgedrängt und nur seine rohen und wilden Seiten ausgebildet sind.

Und wie die Beziehung des Ares zu der befruchtenden Seite des Dunkels sich im Laufe der Zeit verwischt hat, so ist auch die chthonische Seite des Gotts allmälig erblasst. Als chthonischer Gott erscheint Ares schon im Argonautenmythus: der Hain des Ares kann nur die westliche Wohnung des Dunkelgotts bezeichnen, in das der Sonnenheld Jason eindringt und dessen Schrecken er überwindet. Und wie der diesen Hain bewachende Drache ursprünglich Ares selbst gewesen ist, so kann derselbe nur die schädigende, die feindliche Seite des Dunkels bezeichnen, wie sie sich vor allem in Nacht und Winter äussert. Und wie der Drache, dh Ares selbst, hier überwunden wird, so wird in einem andern Mythus die Kraft des Gottes gleichfalls bezwungen und unschädlich gemacht: die Fesselung des Ares durch die Aloaden bedeutet das Brechen seiner furchtbaren winterlichen Kraft durch den Sonnengott, wie eine solche Fesselung, wenn auch in etwas anderer Bedeutung, von dem Sonnengotte Hephaestos an Ares vorgenommen wird und wie nicht minder der Cult dieselbe dramatisch darstellte. Und dieselbe Fesselung des Gotts stellt auch die Sage von Lykurgus dar, wenn hier auch, wie so oft, wieder zwei verschiedene Auffassungen in einander übergehen, die nur zur Bestätigung der Thatsache dienen, dass wir es hier wirklich mit dem umfassenden alle Seiten des Dunkels gleichmässig in sich begreifenden Dunkelgotte zu thun haben[1]).

[1]) Vgl. HDMüller Ares 11ff; 49f etc. Mit Aia ist die νῆσος Ἀρητιάς Ap 2, 1031; Hyg 30; St Ἄρειον πεδίον von Haus aus identisch. Die Fesselung des Ares λ 305ff wesentlich gleich dem θητεύειν εἰς ἐνιαυτόν Panyas 16 dazu ClemPr 35. Im Cult zu Sparta Ἐνυάλιος πέδας ἔχων P 3, 15, 7; ähnlich Θάνατος Pherec 78. Der Κέραμος EustE 385; Hes wird die Unterwelt selbst bezeichnen und ist identisch mit dem λίκνον H 3, 150. Über den Mythus von Lykurgos Z 130ff; SophAn 955ff; Apd 3, 33ff; Dd 3. 65; Hyg 132. In den Andeutungen der Quellen ist das ganze Wesen des Dunkelgotts klar ausgedrückt: das wilde hitzige seiner Natur (ὀξύχολος Soph), sein Kampf gegen den Sonnengott (Dionysos) wie gegen die Mondgöttin, sein Rasen (im Winter), seine Zerfleischung durch seine Rosse (auch Diomedes Dd 4, 15; Abderos Apd 2, 97 von ihren Pferden zerfleischt) im Frühling, seine Blendung dh seine Fesselung und Einschliessung in die Unterwelt im Sommer

Obgleich also Ares im Laufe der geschichtlichen Entwicklung, die er erfahren, wesentliche Seiten seiner ursprünglichen Persönlichkeit abgeschwächt hat, können wir doch nicht zweifeln dass er als ein Repraesentant des Dunkels nach allen seinen Erscheinungsformen in der Nacht wie in der Unterwelt, in den Wolken und Winden wie in den Gewässern des Himmels aufzufassen ist. Als thrakischer Gott hat er neben den alteinheimischen Dunkelgestalten Hermes, Pan, Hades Geltung und Anerkennung, wenn auch in beschränkter Weise, gefunden.

Haben wir in Ares eine thrakische Gottheit zu sehen, so ist Kronos eine phrygische. Aber von Kreta aus nach Griechenland gekommen hat Kronos eben in Kreta, dem bedeutungsvollen Mittelpunkte phrygischer und hellenischer, semitischer und aegyptischer Cultureinflüsse, eine Einwirkung semitischer Anschauungen erfahren. Und anderseits wieder in Griechenland auf den althellenischen Dunkelgott Hermes-Hades treffend hat er hier umgekehrt eine Einwirkung echt griechischer Anschauungen erfahren, die ihn mehr und mehr dem einheimischen Hermes nahe gebracht haben. Denn von Haus aus scheint Kronos auf Kreta und wohl auch in Phrygien selbst eine etwas andere Stellung im Göttersysteme eingenommen zu haben, da das Verhältniss in welchem er zweifellos als Vater zum Sonnenzeus steht mit Sicherheit darauf hinweist, dass das in Kronos personifizirte Dunkel als der im Alter und Range dem Lichte vorstehende Gottesbegriff aufgefasst wurde. Es ist also Kronos hier ursprünglich, soweit wir urtheilen können, als der Himmel nach seiner dunklen Seite gefasst worden, während der echt hellenische Hermes-Hades das dem Himmel untergeordnete Dunkel repraesentirt[1]).

Kronos erscheint namentlich in zwei Mythen, die von Hesiod in Zusammenhang gebracht sind. In dem einen ist er Gegner des Uranos, in dem andern des Zeus: wir haben diese Mythen einzeln zu betrachten. Was zunächst den Gegensatz des Kronos gegen Uranos betrifft, so haben wir früher gesehen, dass die ursprüngliche Form des Mythus, wie sie noch bei Homer vorliegt, die gewesen ist, dass die zum gemeinsamen Kampfe gegen den Himmelsgott vereinigten Götter des Dunkels wie des Sonnenlichts von jenem immer wieder aus der Höhe des Himmels, wohin sie dringen, in die Tiefe der Erde hinab-

(Soph ζεύχθη πετρώδει κατάφρακτος ἐν δεσμῷ). Haut er sich in den Fuss (Hyg) so soll das gleichfalls das Brechen seiner stürmischen Bewegung bedeuten; erschlägt er seinen eigenen Sohn, so ist das wohl auf die Vegetation zu beziehen die durch ihn im Winter ihren Untergang findet, daher Apd sagt, solange Lykurg gelebt habe sei das Land unfruchtbar geblieben. Ebenso ist Ares selbst oft Bringer von Misswachs, Hungersnoth, Seuche, wie er zugleich ein Todesgott ist.

[1]) Vgl. im Allgemeinen über ihn MaxMayer ML 2, 1452ff; Farnell cults 1, 23ff. Auf die historischen Momente ist Kap. 12 zurückzukommen.

gestossen werden. Es ist ein Kampf des Unten gegen das Oben, daher Gaea selbst hier am Kampfe betheiligt erscheint. Diese Vorstellung haben wir früher als echthellenische bezeichnet. Wenn Hesiod aber den Mythus dadurch zum Abschluss bringt, dass er den Uranus entmannt werden lässt, so haben wir darin den Einfluss fremder semitischer Anschauungen zu erkennen. Der Dichter brauchte einen Abschluss für seine Darstellung und er hat diese fremde Vorstellung dazu benutzt. Jedenfalls ist Uranus hier durchaus der Himmelsgott nach seiner höchsten räumlichen Anschauung und seinem Wesen nach kein anderer als Zeus selbst, der urhellenische Himmelsgott. Und wenn von Zeus selbst dieselben Mythen wie von Uranos berichtet werden, so erkennen wir daran dass der Dichter eben mit Bewusstsein des Wesens des Zeus an seine Stelle Uranus gesetzt hat[1]).

Was den zweiten Mythus betrifft, so kommt in dem Gegensatze des Kronos und Zeus der Gegensatz von Dunkel und Licht in der Weise zum Ausdruck dass zunächst das Dunkel, sodann das Licht die Oberhand gewinnt. Vollzieht sich der Sieg des Dunkels in der Form dass das Dunkel — wie es vornehmlich in der Nacht und im Winter seinen Höhepunkt erreicht — das Licht in sich einschlürft, in sein westliches Reich hereinzieht, so vollzieht sich umgekehrt der Sieg des Lichts in der Weise dass das Dunkel aus dem obern Raume des Kosmos verschwindet, in die Tiefe der Erde hinabgestossen wird. So stellt uns denn auch der Dichter die Phasen des zwischen Kronos und Zeus sich vollziehenden Kampfs und Gegensatzes dar. Aber darin findet der ganze Mythencomplex, wie schon bemerkt, seinen Abschluss, dass der Dichter unbemerkt an die Stelle des kretischen Zeus, der als Sonnengott Sohn des Kronos ist, den althellenischen Zeus, den Himmelsgott, setzt und so stillschweigend den Uranos ent-

---

[1]) Über Uranus oS 178; über den Titanenkampf oS 184. Von Uranus heisst es Hsd 156ff dass er die eben geborenen Kinder sofort nach ihrer Geburt ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε: der Himmel stösst die immer von neuem aus der Tiefe aufwärtsdringenden Dunkel- und Lichtkinder in die Erdtiefe zurück. Imgleichen heisst es auch von Zeus 713ff dass er die Titanen ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης hinabstiess: Zeus erscheint also hierin ganz als ein anderer Uranus. Nur darin tritt in der zweiten Tradition ein Unterschied gegen die erstere hervor dass die Hekatoncheiren auf Seite des Zeus kämpfen, der sie zu dem Zwecke 617ff löst. Aber in die Tiefe verbannt werden auch sie wieder 734f; die Lösung der Kyklopen 501ff ist später Zusatz. Es existirte aber auch eine andere Tradition da der Vf. der Titanomachie 2 den Aegaeon auf Seite der Titanen stehen liess. Über die Sichel oS 62; die Entmannung Hsd 180ff, der zugleich aus den μήδεα Erinnyen Giganten und Melische Nymphen entstehen lässt: die echthellenische Sage hat statt dessen das Abschneiden des Kopfs gekannt. Auch die Verbindg der Entstehung Aphrodites mit den μήδεα wird auf semitischen Vorstellungen beruhen.

thronend die Herrschaft des mit ihm wesentlich identischen höchsten hellenischen Gottes Zeus beginnen lässt. So hat es der Compositor der Theogonie verstanden, die mannigfachen und einander widersprechenden Traditionen und Mythen unter sich auszugleichen. In dem Kampfe der Titanen gegen Uranus und gegen Zeus ist dieser wie jener der Himmelsgott, während in dem Kampfe des Kronos gegen Zeus der letztere der kretisch-phrygische Sonnengott ist. Aber indem im Abschlusse des ganzen Mythenkomplexes unmerklich an die Stelle des Sonnenzeus der Himmelszeus tritt, erreicht es der Dichter da zu enden wo er eingesetzt hat: die Hinabstossung der Titanen durch Uranus ist wesentlich identisch mit ihrer Hinabstossung durch Zeus[1]).

Wenn hier also Kronos durchaus als Dunkelgott — das eine mal mehr als die dunkle Seite des Himmelsgotts, das andere mal mehr als das dem Himmel untergeordnete Dunkel — erscheint, so stimmen nun mit diesem seinem Wesen alle sonstigen Beziehungen wie sie sich an seine Person knüpfen überein. Immer ist es das Dunkel, die Finsterniss, die Erdtiefe oder der Westen der eng mit ihm zusammenhängt. Und tritt noch bei Homer und Hesiod der tiefgehende Widerspruch gegen die Ordnungen des Himmels, gegen das Licht der Oberwelt in ihm hervor, so hat eine spätere Zeit und eine mildere Auffassung dieses dahin geändert, dass Kronos zum Herrscher des Schattenreichs, der Inseln der Seligen wird: er erscheint hier also völlig ein anderer Hades. Und auch sonst tritt Kronos durchaus wie die bekannten Dunkelgötter uns entgegen. So ist er seinem Charakter

---

[1]) Name und Gestalt des Kronos bietet die Möglichkeit den zweiten Mythus als Fortsetzung des ersten erscheinen zu lassen. Hesiod lässt übrigens keineswegs den Uranus entthront werden (207ff; 463f; 470f; 891): nur die Zeugungen hören auf und Zeus tritt stillschweigend an seine Stelle. Der Kampf des Zeus gegen Kronos ist Ξ 203f bekannt. Nur in Bezug auf den Sonnengott hat das καταπίνειν Hsd 467 Sinn: die Hinzufügung anderer Namen 454ff ist gemacht. Wenn an die Stelle des Zeus der λίθος tritt so wird sich das auf eine cultliche Nachahmung des Vorgangs beziehen; daher Zeus selbst λίθος P 10, 24, 6 oder δίσκος TzL 399. Die zweite Phase des Kampfs, das Hinabstossen des Dunkels in die Tiefe erfolgt 713ff. Danach und nachdem noch ein letzter Kampf des Zeus gegen Typhoeus (einen neuen Repräsentanten der Finsterniss) 820ff erzählt ist (derselbe ist ein selbständiger Mythus und hier vom Dichter eingeschoben) tritt Zeus 881ff die Herrschaft an: von Uranus ist nicht mehr die Rede. Die Sage von einem Kampfe zwischen Zeus und Kronos in Olympia wie in Arkadien bekannt P 5, 7, 6ff; 8, 2, 2; daher Kronos und Helios gemeinsam Et Ἦλις; RevArch 1872 (23), 253. Über den Kampf selbst vgl. noch AeschPr 201ff; CicND 2, 25; Ov 1, 113; über das Verschlucken der Kinder P 9, 2, 7; 9, 41 fin.; 8, 8, 2; 36, 2; 10, 24, 6; Dd 5, 68. 13, 86; LucSacr 5; Str 468 etc. Nach LucSalt 47 wurde die τεκνοφαγία tanzend dargestellt. Auf diese und viele andere Einzelheiten und Widersprüche kann hier nicht eingegangen werden.

nach der versteckte, verschlagene, heimtückische. Daher wird er mit verhülltem Haupte vorgestellt, auch darin völlig gleich dem Hermes und Hades, die sich unter der Hülle der Wolkenkappe verbergen. Und wie alle Dunkelgötter erscheint er von Haus aus auch als ein alter, greisenhafter, was aber nicht ausschliesst dass er zugleich als starker, gewaltiger gilt. Und wieder einem andern Dunkelgotte dem Ares ist er darin gleich dass er sich in ein Ross verwandelt: er nimmt die Gestalt des Wolkenrosses an um als solches zeugerisch zu wirken. Und weiter sind ihm als Dunkelgotte auch die Höhen lieb, da er sich in seinen Wolkenmassen um sie lagert[1]).

So tritt in Kronos nichts hervor, was uns nicht schon aus der Betrachtung der übrigen Dunkelgötter bekannt wäre. Als chthonischer Gott ist er dann der Geber von Segen und Fruchtbarkeit und üppiger Fülle. Die spätern Dichter haben dieses in ihrer Weise ausgeführt, indem sie unter ihm Glück und Gerechtigkeit herrschen, ein goldnes Zeitalter blühen lassen, in dem Alles von selbst der Erde entsprosst. Und als einen solchen Gott der Fruchtbarkeit und des üppigen Gedeihens feiert ihn auch der Cult, indem die Kronia inhaltlich dieselbe Stelle einzunehmen scheinen wie die Hermaeen. Und gerade dieser Cult, der einen unzweifelhaft ursprünglichen Charakter an sich trägt, zeigt dass wir es bei Kronos mit einem hochaltertümlichen und echten Gottesdienste zu thun haben, der, obgleich die Einwirkung semitischer Einflüsse zweifellos zu sein scheint, doch in seinem Kerne ein unverfälscht

---

[1]) Kronos Θ 478 an den äussersten Weltgrenzen, wo ewige Finsterniss; AeschPr 219; Ξ 200ff; 274; Hsd 156ff; 717ff. Der Westen ständig mit seinem Namen verbunden Aesch 10; Polemo 102; CicND 3, 17, 44; Myth 3, 1; die Sage von der Sichel knüpft sich an Rhion P 7, 23, 4; das ionische Meer Ap 4, 982ffSch (dieses überhaupt das Kronische SchAp 4,327; 540; 4 prooem); Sicilien TzL 869. Vgl. ferner Dd 3, 60; 5, 66ff. Arnob 4, 26; Philoch 184; PlutJs 69; Theop 293; Charax 16 (bis zu den Säulen des Herakles); Κρόνιον πέλαγος jenseits Britanniens Plut. fac. 26; def. or. 18; Plin 4, 94. Hom Kronos ἀγκυλομήτης, sein Thun dem entsprechend; Corn 7; Orph 13, 2ff ποικιλόβουλε — ποικιλόμυθε — ἀγκυλομῆτα; mit verhülltem Kopfe dargestellt PlutQR 11; Serv 3, 407; Macr 1, 8, 2. AeschPr 220 nennt ihn παλαιγενῆ; Hes Κρονίδαρ; LucSat. 5; Tertull 1, 10; Artemid 2, 44 etc. Noch häufiger der N. für veraltetes AristPl 581; Suid κρονικαῖς; AristV 1480f; N 1070 κρόνιππος (Suid); 398; 929. Daher Hes Κρονίωνας παλαιοὺς ἀνθρώπους; Κρόνοι παλαιοί; Plato Euthyd 16; Callim 5, 100; SchEurRh 36; Ath 3, 79; 15, 44; 9, 68. Zugleich aber ist er Hom ἀμείλικτος, κρατερός, στυγνός, μεγασθενής etc. Höhen ihm geweiht Dd 3, 61; PdO 6, 64 uo; P 9, 41 fin; 10, 24, 6 etc. Als Pferd zeugt Kronos mit Philyra den Cheiron Ap 1, 554Sch; 2, 392Sch; 1231Sch; Arnob 4, 26; Apd 1, 9; Hyg 138. Meleager 128a (Graefe) nennt ihn ταχύπους. Ähnlichkeit mit der Sage hat P 8, 8, 2 (vgl. 8, 36, 2). Hier wird die Sage vom wesensgleichen Ares eingewirkt haben: νῆσος Ἀρητιάς SchAp. 2, 393.

indogermanischer ist, da phrygische sowohl wie hellenische Anschauungen und Ideen in ihm sich verschmelzen[1]).

So zweifellos es also auch ist dass Kronos — wie später genauer auszuführen ist — aus der Fremde, speziell aus Kreta, nach Griechenland gekommen ist, so sicher ist es dass derselbe hier im Laufe der Zeit hellenisirt, den vorhandenen und bestehenden Culten und Anschauungen vom Dunkelgotte sich angeschlossen hat. Er ist so fast völlig ein anderer Hermes-Hades geworden und zeigt nur in den Mythen, wie sie sich an seinen Namen knüpfen und traditionell fortgepflanzt nicht verloren gehen können, die alte selbständige Bedeutung des Gottes an. Und wie alle Gottesbegriffe so ist auch Kronos in logischer Entwicklung unmittelbar aus dem natürlichen Kerne hervorgewachsen. Ist das Dunkel in Nacht und Wolken, das veränderliche und verborgene, das versteckte und hinterrücks wirkende, so ist auch Kronos selbst der verschlagene und heimtückische geworden. Nur wenn wir Kronos als eine aus der Fremde gekommene Göttergestalt auffassen, können wir verstehen dass derselbe als Dunkelgott sich neben dem althellenischen Hermes-Hades und dem thrakischen Ares einen Platz im griechischen Göttersysteme hat gewinnen können.

Dem thrakischen Ares und dem kretisch-phrygischen Kronos fügt sich nun als weiterer fremder Cult Prometheus an, über dessen nationale Zugehörigkeit später zu handeln sein wird. Betreffs seines Feuerraubes wie seiner Stierschlachtung genügt es auf früheres zu verweisen. Eine Gestalt von grossartiger Originalität, in genialer Weise erfasst und ausgebildet ist Prometheus, als der ihn speziell verehrende Stamm im Laufe der Zeit seine Bedeutung verloren hatte, im Culte zurückgetreten und hat nur als eine aus alten Zeiten überlieferte Sagengestalt eine hoch eigentümliche Stellung behalten. Haben wir aber schon früher Prometheus in den an ihn sich knüpfendeu Mythen als Vertreter des Dunkels kennen gelernt, so wird er auch nach seinen andern Beziehungen nur von diesem Grunde seines Wesens aus ver-

---

[1]) Herrschaft auf den Inseln der Seligen oS 18; PdO 2, 70ff; Hyg 220; das goldne Geschlecht Hsd E 169ff; P 5, 7, 6ff. Von seiner Zeit Porph abst 4, 1f αὐτόματα πάντα ἐφύετο, daher (Plut) pro nobil 20 das Geschlecht des Kronos τούς γεωργούς. Schilderungen Plato leg 4, 6; Ath 6, 94ff uo; DionA 1, 38 Kronos Verleiher aller εὐδαιμονία; Philod εὐσ 51. Beziehung zur Vegetation Macr 1, 7, 25; Höhlencult MMayer ML 2, 1483f; 1531ff. Über die Κρόνια Philoch 13; Dem 24, 26; VHom 22, 79; ursprünglich wohl im Frühling gefeiert Mommsen Heort. 22. 79 vgl. P 6, 20, 1; Ca 3, 77; Ähnlichkeit mit den Hermaeen Philoch aO; Ath 14, 44 Theilnahme der Sklaven. Fesselung im Mythus für ewig, im Cult zeitweilig Apd bei Macr 1, 8, 5; P 10, 24, 6; (Plut) fluv 5, 3 drückt seine Unschädlichmachung aus (=Ares; Prometheus). Als phoenik. Gott Porph abst 2, 54; Soph 132; Jstros 47; Tim 28; Dd 13, 186; 20, 14; Plato Min 5 etc: vgl. Kap. 12.

ständlich. Denn zeigt Prometheus in Bezug auf die Stierschlachtung die grösste Ähnlichkeit mit Hermes, so tritt er in seiner Fesselung wieder in Beziehung zum Kronos, wie zum Ares. Diese Fesselung, die wieder nur als eine von Haus aus kyklische verstanden werden kann, drückt gleichfalls die zeitweise Vernichtung seiner Schaffenskraft aus. Im Übrigen aber erscheint sein Charakter durchaus als der der Dunkelgötter überhaupt: er ist einerseits verschlagen und hinterlistigen Sinnes, anderseits helfend und heilend. Und wie alle Götter von ihren gläubigen Verehrern mit der Stammes- dh Menschheitsgeschichte in Verbindung gebracht werden, so tritt auch Prometheus als Schöpfer des Menschengeschlechts auf. Die spätere Poesie hat die gegebenen Momente benutzt, um Prometheus zu einer der tiefsinnigsten Gestalten der Mythologie umzuschaffen: es wäre das nicht möglich gewesen, wenn nicht in seinem Wesen selbst im Kerne alle die Beziehungen enthalten gewesen wären welche später an ihm hervortreten. Wie Hermes gleichfalls im Keime alle die segensreichen Seiten eines helfenden und heilenden, eines Cultur fördernden und für die gesamte Menschheit segensreichen Wirkens in sich trägt, so sind dieselben auch in Prometheus vorhanden und in Bezug auf ihn speziell ausgebildet worden. Hierauf näher einzugehen liegt ausser unserer Aufgabe: wir müssen uns damit begnügen die äusseren durch die Natur selbst gegebenen Momente angedeutet zu haben, aus denen der an Prometheus sich knüpfende Mythencomplex erwachsen ist[1]). Denn wenn Prome-

---

[1]) Rapp PrOldenburg 1896; Milchhoefer 42. WinckelmannPr. 1882. Feuerraub und Stierschlachtung oS 94ff; ἀγκυλομήτης Hsd E 48; ähnlich th 511. 537. 540. 546. 550. 559f. 566. 616 (ποικίλος, αἰολόμητις uä); ἀκάκητα und κῆρυξ=Hermes Hsd E 50; th 614; Hes Ἰϑάς. Fesselung Hsd 521ff; Apd 1, 45; Hyg 144; AeschPr etc. Die Worte μέσον διὰ κίον' ἐλάσσας werden auf Missverständniss einer Tradition beruhen welche von der Zerschmetterung durch den Blitz berichtete. Ursprünglich am Rande der Erde im äussersten Westen gefesselt: das tägliche Hinabgestossen werden und sein zeitweilig völliges Verschwinden in einen Akt zusammengezogen Hsd 521f; histor. Erfahrungen haben den Kaukasus hereingebracht Foss DBonn 1862. Das Aushacken der Leber ist das tägliche Aussaugen der Wolkenflüssigkeit durch den Sonnenadler Pherec 21; Tityos gleiches Wesens hat dasselbe Schicksal λ 577; Herakles Eintreten unorganisch: die ursprüngliche Lösung deutet AeschPr 756 an wonach Zeus dereinst vom Throne gestossen werden und des Prometheus eigene Befreiung 774 im 13. Geschlecht erfolgen wird; ähnlich wird Ares nach 13 Monaten befreit E 386. Ich kann diese Zahl nur kyklisch, die Angabe selbst aber als auf Missverständniss beruhend auffassen: der ursprüngliche Sinn des Mythus wird der gewesen sein dass sich in den Kyklos eines Jahrs (13 Monate statt 12) die Schicksale des Dunkelgotts einfügen, der die eine Hälfte gefesselt, die andere befreit wird; statt der 12—13 Monate Aesch die 13. γενεά, später möglichst hohe Zahlen AeschPr 94. In ursprünglicher Auffassung wird übrigens das κρύπτειν πῦρ von Seiten des Zeus Hsd 563; E 50 in innerer

theus später auch zum Heros herabgedrückt ist, der Cult von Athen wie die Sage von Lemnos, wo er völlig gleichberechtigt mit Hephaestos erscheint, zeigt dass wir es mit einem Gotte zu thun haben. Nur darin nimmt Prometheus eine eigentümliche Stellung im hellenischen Gesamtglauben ein, dass er in Beschränkung auf die älteste Culturperiode der Menschheit erscheint. Offenbar sind die Träger seines Cults früh, wie schon angedeutet, in den hellenischen Stämmen aufgegangen, sodass ihr Dunkelgott in seiner Entwicklung gehemmt und gleichsam in seiner ältesten Auffassung und Form erstarrt sich nur wie ein Petrefakt erhalten und fortgepflanzt hat, wenn auch die spätere Speculation gerade durch die originale Gestalt dieses Gottes angeregt ist sich mit ihm besonders zu beschäftigen. Ist doch auch Hephaestos, den wir als Sonnengott kennen lernen werden, und der nur als Parallelcult zu Prometheus aufgefasst werden kann, gleichfalls auf der ältesten Culturstufe stehen geblieben, sodass auch er wie ein Rudiment aus praehistorischen Zeiten erscheint.

So sehen wir sich neben die echthellenischen Hermes-Pan und Hades die fremden Göttergestalten des Ares, Kronos und Prometheus in den allgemeinen Glauben der Hellenen einschieben. Thraker, Phryger und Tyrrhener haben eben in gleicher Weise jeder Stamm für sich ihren Dunkelgott mitgebracht und in der Verschmelzung mit den althellenischen Stämmen festgehalten und den letzteren zu gemeinsamem Besitze mitgetheilt. Und so verschieden sich diese einzelnen Göttergestalten entwickelt haben, sie alle sind in natürlichem Werden demselben Kerne entsprossen. In ihnen allen kommt der Dunkelbegriff zum Ausdruck, der freilich nur in dem echthellenischen Hermes-Hades zur vollen Entfaltung nach allen Seiten seines Wesens gelangt und in dieser Entfaltung in Cult und Mythus klar erkennbar ist, während die fremden Götter nur in vereinzelten, abgerissenen und verblassten Zügen auf ihre ursprüngliche Wesenheit zurückschliessen lassen.

Neben diesen Culten allgemeinerer Geltung haben sich aber noch einige Lokalculte des Dunkelgotts, durch besondere historische Verhältnisse ausgebildet und getragen, erhalten, auf die wir gleichfalls schliesslich noch einen Blick werfen müssen.

Zu den Lokalculten des Dunkelgotts gehört zunächst Asklepios. Die Sage wie sie uns die Hesiodische Eoee andeutet lässt erkennen, dass in dem Verhältnisse zur Koronis, des Asklepios Mutter, Ischys von Haus aus die bevorzugtere Stelle eingenommen hat und dass Apollon erst später in die Sage eingetreten ist. Ischys ist aber als Dunkelheros zu fassen und seine Gegnerschaft des Apollon eine durch die

Bez. zum κρύπτειν βίον 42. 47 gestanden haben, welches letztere nur als die unfruchtbare Zeit des Jahrs (die wärmelose Kälte des Winters) gefasst werden kann.

Natur gegebene. Asklepios ist demnach selbst ein Dunkelgott, den erst bestimmte historische Verhältnisse in Beziehung zu Apoll gebracht haben[1]). In Thessalien als Spezialcult des Phlegyer- oder Minyerstammes zu Hause ist der Asklepioscult mit den Wanderungen des letzteren nach Phokis und Boetien, nach der Insel Kos wie nach dem Peloponnes gekommen und ist namentlich in Epidaurus zu besonderer Blüthe und Ansehen gelangt. Seine ursprüngliche Heimath in Thessalien tritt schon bei Homer und Hesiod so bestimmt hervor dass wir nicht zweifeln können, der Cult habe hier thatsächlich seinen Ausgangspunkt genommen. Wir haben Asklepios als einen Spezialcult des Hermes zu fassen, der gerade in Bezug auf Thessalien gleichfalls als der Arzt, der Heilende uns entgegentritt. In dem Sagenkomplex wie er sich um Koronis Apollon und Ischys, welcher letztere in Asklepios wieder erscheint, zusammenschliesst, haben wir den alten Mythus von der Mondgöttin zu erkennen, die von beiden Gegnern, dem Sonnengotte und dem Dunkelgotte gleichmässig begehrt wird. In der Herabdrückung der Göttin zur Heroine und in der Einwirkung einer Reihe historischer Momente hat sich die Umgestaltung des

[1]) Vgl. Thraemer ML 1, 615—641; RE 3, 1642—97; vWilamowitz Isyllos 44—103; Usener 147—171; Müller Orchomenos 187ff; Wolters Mitt 17, 1ff; T 2—4. Die Darstellung Hesiods f 76. 125, von der PdP 3 in bewusster Polemik, wie Pherec 8; Apd 3, 118; EurAl 1ff; Hyg 202 uA (Philodem εὐσ 17) theilweise abhängen, hob Ischys als den öffentlichen und berechtigten Liebhaber der Koronis hervor, Apoll als den heimlichen; wie auch H 2, 29ff Apoll u. Ischys als Rivalen nennt; daher CicND 3, 56f; Lyd. mens. 4, 90 (Ampel 9 Elati filius) der eine Asklepios Sohn des Valens (Ischys) u. der Koronis. Diese Fassung ist die ursprüngliche. Die Gegnerschaft der beiden Rivalen (Ischys von Apoll getödtet; an Stelle d. Ischys Ant. Lib. 20 (8) Alkyoneus; Elatos Fichtenmann Schultz Jbb 1882, 345f, dh Träger d. himmlischen Baums) ist dieselbe wie die des Hephaestos u. Ares um den Besitz der Aphrodite: Dunkel- und Sonnengott ringen um die Mondgöttin (daher neben Koronis Aigle Isyll; Lampetie SchAristPl 701; Xanthe Hsd f 50). Der Name Koronis von κόρη Böhlau Bonn. Studd. 126ff; da der Rabe κορώνη, κόραξ, so ist die Geschichte von der Verwandlung des Raben früh (Hsd) herausgesponnen. Die einzelnen Heilungen d. Asklepios, Pindars Behauptung er habe seine Kunst für Gold verkauft, sein Tod durch den erzürnten Zeus, der Koronis Tod durch Artemis sind als spätere Mache zu fassen; Pindar hat auch den Thessaler Ἴσχυς zum Arkader gemacht (P 10, 34, 2), dh die arkadische Tradition in die ursprüngliche Sage Hesiods eingeschoben, wie jene schon H 2, 31 κούρην Ἀζαντίδα angedeutet ist (P 8, 21, 3). Auch die Verbindung des Mythus mit dem Tode der Kyklopen u. d. θητεία d. Apoll bei Admet ist erst später erfolgt: ob Hesiod sie schon hatte (vWilamowitz) höchst zweifelhaft. Jedenfalls steht die Eoie auf Delphischem Standpunkte, daher d. Tod des Asklepios Pherec 76 ἐν Πυθῶνι: die Phlegyer von Haus aus Feinde des Delphischen Apoll haben sich später diesem untergeordnet und zugleich auch ihren Gott Asklepios in Abhängigkeit von ihm gebracht.

Mythus vollzogen, die den Asklepios zum Sohne des Apollon gemacht hat. So hat Asklepios und sein Cult die Wanderung durch ganz Griechenland angetreten, indem der zu besonderm Glanz entwickelte Spezialcult sich überall Eingang verschafft hat[1]).

Von Haus aus allgemeinerer Bedeutung hat Asklepios schon früh eine spezielle Beziehung zur Heilkunst erhalten, indem sich im Anschluss an sein Wesen selbst heilkünstlerische Bestrebungen in seinem Culte ausgebildet haben, die sich naturgemäss an den Gott selbst anschlossen. Den Alten ist ebensowenig wie uns die Wahrheit verborgen geblieben, dass die göttlichen Prinzipien Dunkel und Licht, dh Kühle und Feuchtigkeit bis zur Kälte und Nässe einer-, Wärme und Trockenheit bis zur Hitze anderseits, in gleicher Weise je nach dem Übergewichte des einen oder des andern lebenfördernd oder lebenvernichtend wirken. Im Hochsommer ist der Dunkelgott der heilbringende, weil er gegen die Seuchen erzeugende Hitze Schutz gewährt; im Winter dagegen ist der Sonnengott derjenige, dessen Hülfe gegen die Nöthe und Verderbnisse der Kälte und Nässe erfleht wird. Darin liegt der Grund dass sowohl der Dunkelgott wie der Sonnengott zum Arzte wird, wie beide anderseits auch Krankheit und Tod zu bringen ver-

---

[1]) Vollzählige Aufzeichnung aller Cultstätten Thraemer aaOO. Nach Thessalien weisen übereinstimmend B 729ff; Hsd; Pd; Pherec: Βοιβιάς λίμνη, Δωτίῳ ἐν πεδίῳ, Δίδυμοι κολῶνοι, Λακέρεια, Τρίκκη etc. Vgl. Str 437. 647; Herondas 2, 97. 4, 1 ua. Bundesmünze von Magnesia Head 256. Hier ist auch Kynosura zu suchen CicND 3, 57 (Asklep begraben). Phokis verehrte den Asklepios als ἀρχαγέτας P 10, 32, 12: die Landschaft reich an Phlegyersagen, die wieder mit Boeotien in Verbindung. Aus der Sage von Kos (die Asklepiaden als κτίσται) scheinen diese in die Ilias gelangt Λ 517. 614; Δ 204 vWilamowitz 49ff; später hier berühmte Heilstätte u. Cult, der Gott προκαθηγεμών u. σωτήρ Inscr. Cos n. 408; Dibbelt DGreifswald 56ff. Unter den Heiligtümern des Peloponnes besonders Titane P 2, 11, 5—8: Γορτύνιος weist nach d. thessal. Gyrton wie Titane nach Titanos B 735; Τειτάνιος Bull 3, 193. In Arkadien Thelpusa, Asklepios als παῖς P 8, 25, 11 neben Apoll: ebenso in Gortys 28, 1 bartlos. Da Cicero den 3. Aesculap non longe a Lusio flumine (sepulcrum et lucus) ansetzt, so weist dieses nach Gortys u. Thelpusa (Demeter Λουσία) P 8, 25, 6: das characteristische wird sein dass er als παῖς galt. Zugleich weisen die Ältern Arsippus u. Arsinoe (Lyd mens 4, 40; SchPdP 3, 14 Töchter des Leukipp) nach Messenien u. Lakonien P 4, 31, 6. 12; 3, 12, 8; Cult des Machaon 3, 26, 10; 4, 3, 1. 9; 30, 3. Der aus Thessalien einwandernde Asklepios hat sich hier also in schon vorhandene Traditionen eingedrängt. Neben Argos P 2, 21, 1; 23, 2. 4 der berühmte Cult von Epidaurus P 2, 26, 3—29, 1. Durch die Ausgrabungen (Cavvadias Fouilles 1) zahlreiche Inschriften etc; über den Paean des Isyllos u. die in ihm niedergelegten Traditionen vWilamowitz 84ff. Die Cultlegende knüpfte an Thessalien an, gestaltete sie aber selbständig und willkürlich mit der Tendenz als die allein berechtigte Geburtsstätte zu gelten. Von hier ist Asklepios 420 v. Chr. (Körte Mitt 18, 231ff) nach Athen gekommen P 2, 26, 8.

mögen. Wenn wir so alle Dunkelgötter als Ärzte anerkannt und verehrt finden, so ist eben diese Beziehung in Asklepios — durch besondere Cnlturverhältnisse veranlasst — zu spezieller Ausbildung gelangt und ist, nachdem sie einmal diese Richtung genommen hatte durch künstliche Macht immer consequenter ausgestattet[1]). So ist Asklepios der Vertreter der heilbringenden Luft geworden, die vor allem in ihrer sommerlichen Reinheit und Klarheit, in der gesundenden Kraft und Wirksamkeit der Wälder und Gebirge Wunder schafft, daher der Urarzt der griechischen Mythologie Cheiron im Hochgebirge zu Hause ist, wo er der Träger der göttlichen Luft und ihrer heilschaffenden Kraft lehrend und erziehend wirkt und seine Kunst auf die späteren Generationen und ihre Ärzte vererbt. Eben der Umstand aber, dass seinem Wesen nach der Sonnengott und speziell Apollon in gleicher Weise als Arzt anerkannt worden ist, hat bewirkt dass Asklepios, obgleich von Haus aus entgegengesetzten Wesens, zu Apoll in Beziehung gebracht ist. Die Verbindung beider hat scheinbar in Delphi stattgefunden und ist von hier aus als Glaubenssatz verbreitet worden. Es ist wahrscheinlich dass der berühmtere Asklepioscult an verschiedenen Orten namentlich des Peloponnes ältere Culte, die sich mit spezieller Hervorhebung des Heilcharacters der Götter an den Dunkel- und den Sonnengott knüpften, verdrängt und ersetzt hat: Asklepios und Apoll nahmen so die Stelle älterer lokaler Götter ein[2]).

[1]) Einzige Ursachen der Krankheit PdP 3, 50 θερινὸν πῦρ u. χειμών: dem entsprechend sowohl die Dunkelgötter Hermes Prometheus Kronos, wie die Sonnengötter Ärzte: Apoll ἀκέσιος P 6, 24, 6; ἰατρός Bull 2, 509; C 2134a; οὔλιος Str 635; Pherec 106; ἰήιος SophOR 1095; Hes; ἰατήρ PdP 4, 270; AeschA 145; ἰηπαιήων H 2, 94. 322. 339; παιήων uä Ja 516; Ca 1, 210; Dionys ἰατρός Ath 1, 41; 2, 2; Plut Qc 3, 1, 3; ὑγιάτης Ath 2, 2; παιώνιος Hes; Herakles P 5, 14, 7; 7, 6; Hephaest H 20 etc. Selbst Poseidon ἰατρός Philoch 184. Die spezielle Heilkraft der Götter hat sich übrigens aus der allgemeinen Schutzkraft entwickelt (anders Usener): daher Asklepios σωτήρ; φιλόλαος P 3, 22, 9; δημαίνετος P 6, 21, 4; εὔκολος, ἐπήκοος, ἤπιος Fouilles durch Volksetymologie dem Namen selbst entnommen; Zeus C 1198. Die Cultnamen αἰγλαήρ, αἰγλήτης Hes wohl erst dem Apoll αἰγλήτης Hes entlehnt bezw. nachgebildet; vWilam. 91ff verbindet damit den N. Asklepios.

[2]) Podaleirios und Machaon in dem Kyklischen Epos Ἰλίου πόρθησις Eust Λ 514 (Aethiopis 3) Söhne Poseidons, die älteste Fassung. Die Zweiheit auch in Titane P 2, 11, 7 Alexanor und Euamerion, in Pharai 4, 30, 3 Nikomachos u. Gorgasos (4, 3, 9) uA; Ἀσκληπιοῦ παισίν Bull 3, 190; θεοὶ ἰατῆρες Ἐφ 1890, 131ff. Wir haben darin den Doppelcult der Göttersöhne überhaupt (d. Dunkelgotts u. d. Sonnengotts) zu sehen, in spezieller Beziehung zu ihrer Heilkraft; später hat der einwandernde Asklepioscult hieran angeknüpft. Einzeln ist dann der eine oder der andere als ἰατρός verehrt (so in Athen Hes; Ca 2, 403) was (gegen Usener) keineswegs als ältere sondern als eine dem allgemeinen Begriff des Dunkel- oder Sonnengotts untergeordnete Bezeichnung zu fassen ist. Klar ersichtlich ist das in

Aber so entschieden auch der Heilcharacter des Asklepios im Laufe der Zeit hervorgehoben und bevorzugt worden ist, die ganze Auffassung des Gotts weist darauf hin dass er von Haus aus, wie schon bemerkt, eine allgemeinere Bedeutung gehabt hat. Er ist eben nur als Local- und Spezialcult des Dunkelgotts zu verstehen, der ursprünglich gleichmässig in dem Dunkel der Ober- wie der Unterwelt thätig und wirksam aufgefasst worden ist und der speziell in dem Schatten und der Kühle, der Feuchtigkeit wie dem Schutze von Wolken Winden und Wassern, der reinigenden und heilenden Kraft der Luft selbst seine helfende Macht erweist. So entschieden also auch das ursprüngliche Wesen des Asklepios durch historische Einwirkungen wie durch die im innern Dienste seiner Priesterschaften selbst erfolgte und planmässig ausgestaltete Beeinflussung des Gotts umgebildet worden ist, wir werden nicht irren wenn wir in ihm nur eine Nebengestalt, einen Spezialcult des althellenischen Dunkelgotts erkennen, der aus seiner ursprünglich allgemeinen Beziehung zu allen Seiten des kosmischen Dunkels im Laufe der Zeit eine so einseitige und beschränkte Entwicklung eingeschlagen hat. Müssen wir es bestimmt ablehnen den Gott als eine blosse Abstraction des Begriffs des heilenden und helfenden Wesens aufzufassen; müssen wir im Gegentheil auch ihn gleich allen echten und alten Göttergestalten aus einem bestimmten durch die Natur gegebenen Momente ableiten: so können wir nicht zweifeln als diesen natürlichen Kern seines Wesens das Dunkel zu fassen, dessen Zusammenfallen mit dem Element der Luft als ein uraltes allgemein anerkanntes Axiom gegolten hat[1]).

Παιάν, Παιήων der bestimmt als ursprünglich dem Apoll geltend zu erkennen ist Schwalbe P. Magdeb. 1847, 7f. Unter speziellen Cultnamen erscheint dann dieser ἰατρός als Alkon Mitt 10, 97ff; P 3, 14, 7; Oresinios BekkAn 263, 11; Ἀκεσίας Zenob 1, 52; P 2, 11, 7; Telesphoros Ca 3, 171c 12—21; Εὔσους, Δάρρων Hes; Ἀριστόμαχος BekkAn 262, 16; Sphyros P 2, 23, 4; vielleicht auch Apis Gruppe 146f; Polemokrates P 2, 38, 6; Amphiaraos Ἐφ 1885, 96; Amynos Mitt 21, 287ff ua.

[1]) Das Attribut der Schlange (der Name am wahrscheinlichsten = ἀσκάλαβος Welcker 2, 736, der Gott selbst einst als Schlange gefasst P 2, 10, 3) SchNicTher 438; Denkm.; P 2, 11, 8 etc. Ziege P 2, 26, 9; 10, 32, 12; Hahn Plato Phaed 66. Asklepios als Jäger Apd 3, 119; Beziehung zum himmlischen Nass durch die Schaale angedeutet, vgl. Apd. 3, 120; Höhlen (vielfach als τάφοι gefasst) und chthonisches Ritual Thraemer ML 1, 619f; RE 2, 1654f; Hund P 2, 26, 5; 27, 2; AelNa 7, 13; Reinach RevArch 1884, 129ff; Εφ 1885, 87 etc. Nächtliche Incubation AristV 122f; Pl 635ff; AelNa 7, 13; Rohde Psyche 113ff; παννυχίς Ca 2, 373b, danach wohl auch in Epidaurus; πυρφόροι oft Fouilles; C 1178; Beziehung zur Vegetation P 3, 23, 7; 2, 11, 6; 3, 14, 7 (ἀγνίτας); Et ἀσκελές Kranz; ständiges Attribut der Stab (Hermes). Gleichsetzung mit Trophonius und Hermes CicND 3, 56; Verbindung mit Cheiron uA. Wir haben Asklepios als ursprünglich alle Seiten des Dunkels vertretende Gottheit zu fassen, der erst im Lauf der Zeit in spezieller

Eine ganz ähnliche Entwicklung wie Asklepios hat auch Aristaios genommen. Ja wir dürfen sagen dass derselbe nur eine andere Gestalt des Asklepios selbst ist. Denn ist Aristaios von demselben Stamme, aus derselben Heimath hervorgegangen, wie Asklepios, so werden wir schon hierdurch auf die Annahme geführt, dass er von Haus aus derselbe ist wie dieser, der sich unter andern Verhältnissen wenigstens äusserlich anders als sein Brudercult entwickelt hat. Und wie wir in Kyrene dieselbe göttliche Macht wieder zu erkennen vermögen, die wir in Koronis kennen gelernt haben, die holde Mondjungfrau, mit der der Sonnengott wie der Dunkelgott buhlt, so ist auch Aristaios in all seinen Wesensbezügen so deutlich als ein Dunkelgott gekennzeichnet, dass wir ihn, wie gesagt, dem Asklepios zur Seite stellen können[1]). Am deutlichsten tritt dieses in seinem Culte hervor, wo er als Abwender von Seuche und Hungersnoth so ganz wie ein anderer Hermes Kriophoros erscheint, dass wir hier den alten urhellenischen Dunkelgott wieder zu erkennen vermögen. Wie Hermes die Hochsommergluth durch die Regenwolke abzuhalten die Macht hat, so bewirkt Aristaios dasselbe durch die Etesien, die gleichfalls in den Tagen der Hundstagshitze auf den Kykladen die ersehnte Kühlung bringen: Wolken Winde und Wasser sind nur verschiedene Seiten im Wesen und Wirken des Dunkelgotts. Und wenn später als Ausdruck der Gluthhitze der Hund oder der Löwe erscheint, gegen dessen Wuth sich das heilende Thun des Aristaeos richtet, so können wir doch nicht zweifeln, dass es in älterer Auffassung die Sonne selbst war, von der die verderbliche Sonnengluth ausgehend gedacht wurde. Denn Seirios ist ein alter Name des Helios selbst und ist erst in später Zeit auf das einzelne Sternbild übertragen worden, dessen Erscheinungszeit und Höhepunkt als mit dem höchsten Stande und der Gluth der Sonne selbst zusammenfallend beobachtet und erkannt wurde. So galt die Thätigkeit des Aristaios von Haus aus der Sonne selbst, dh ihrem vernichtenden, Seuchen heraufführenden Wirken. Und wie Aristaios auf Keos durch seine Kunst die Pest abwendet, so erscheint er überhaupt als Heilgott, der gleich dem Asklepios diese Kunst von Cheiron erlernt hat[2]).

Bez. zur Heilkraft ausgebildet ist. Daher P 7, 23, 7f mit dem ἀήρ identifiziert; Panofka ABA 1845, 271ff; PlutQR 94. Dem entspricht sein Charakter als älterer ernster bärtiger Mann vWilamowitz 94ff; DAK 2, 759—94. Er wird von Haus mit Askalaphos identisch sein der historisirt B 511ff; P 9, 37, 7 mit seinem Bruder Jalmenos Sohn des Ares ist; während sein ursprüngliches Wesen als Sohn des Acheron und der Gorgyra Apd 1, 33; 2, 124. 126 erscheint.

[1]) Schirmer ML 1, 547ff; vHiller RE 1, 852ff; Studniczka Kyrene 39ff; 132ff; Maass GGA 1890, 337ff. Hsd f 8; PdP 9; Ap 2, 500ff. Vgl. Kap. 12.

[2]) Die Thätigkeit d. Aristaios auf d. Kykladen Ap 2, 516ff: er bewährt sich als λοιμοῦ ἀλεξητῆρα; Dd 4, 81; Nonn 5. 260ff: Erat 8; Pridik DDorpat 1892

Wenn hier Aristaios wie der althellenische Dunkelgott nach seiner segnenden und heilenden Seite erscheint, so zeigt doch die Angabe, er selbst habe einst zu den Giganten gehört, dass sich auch die Sage von seiner furchtbaren, lichtfeindlichen Wesensseite erhalten hatte. Und gleich dem Hades weiden ihm reiche Heerden von Kühen auf Keos: dieselben Heerden um die sich der ewig unausgeglichene Kampf des Dunkel- wie des Sonnengotts dreht. Anderseits aber ist er der Jäger, der mit seinen Hunden das himmlische Gefilde durchstreift: erst eine späte Zeit hat diese seine Hunde zum Hunde der Gluthhitze gemacht, gegen die gerade die Heilthätigkeit des Gottes gerichtet war. Es sind im Gegenteil die Wolken- und Windhunde, deren Herr der Dunkelgott ist. Eine eigentümliche Beziehung des Aristaios zum Nass tritt darin hervor, dass er der Geber von Milch und Öl, von Honig und Wein ist. Hier hat eben der Umstand, dass Aristaios in so eminenter Weise Culturgott geworden ist, eingewirkt, die ursprünglich allgemeine Verbindung mit dem himmlischen Nasse in so spezieller Weise zu gestalten. Und auch darin tritt diese Entwicklung nach der Culturseite hervor, dass Aristaios der Verleiher von Fruchtbarkeit, der Schützer der Viehzucht und des Landbaus ist: auch hierin ganz ein anderer Hades, wie sich derselbe im Laufe der Zeit aus der ursprünglich furchtbaren Seite seines Wesens entwickelt hatte[1]).

11ff. Der Dienst d. Ζεὺς ἰκμαῖος ist hier völlig gleich dem d. Ζεὺς ἀκραῖος auf dem Pelion oS 148, wo gleichfalls κατὰ κυνὸς ἀνατολὴν κατὰ ἀκμαιότατον καῦμα die Procession stattfindet. Die Ceremonie auf Keos wird eine genaue Copie der auf dem Pelion gewesen sein, daher SchAp 2, 498 ἕνεκα τοῦ τοὺς ὄμβρους γίνεσθαι; TheophrVent 1, 14; später haben die Etesien eine besondere Berücksichtigung erfahren, (SchAp 2, 526; Plin 2, 124), da Aristaios als Dunkelgott ebenso Herr über die Winde wie über die ὄμβροι. Aristaios=Asklepios als Ζεύς ServG 1,14. Σείριος=Sonne Archil 61; Jbyc 3; SchAp 2,517; Hes; Suid; daher Hsd 587 Σείριος dieselbe Wirkung wie 575 ἥλιος. Der Lärm (SchAp 2, 498 μεθ' ὅπλων; 526) mit dem die Hundstagshitze, speziell der Aufgang des Sirius empfangen wurde, kann nur wieder als precative Herbeirufung der Windthätigkeit des schützenden Dunkels verstanden werden; Aristaios Erfinder d. Hirtengesangs Nonn 5, 261ff. Später haben sich offenbar an den Cult astronomische Berechnungen der Priester geknüpft CicDiv 1, 130. HeraclidPont 9; ClemS 6, 3, 29 ua beschränken, wie so oft, die jährlich sich erneuernde Thätigkeit des Gotts auf einen einmaligen Akt. Aristaios überhaupt Heilgott Ap2, 512Sch.

1) Als Gigant und einer unter vielen Brüdern erscheint Aristaios Suid Ἀρισταῖος; δικαίωσις; λύμη; Bacchyl 62 Sohn Γῆς κ. Οὐρανοῦ. Kennt Bacchyl 4 Ἀρισταῖοι, (vgl. die 4 Stieropfer VergG 4, 537ff) so macht Justin 13, 7, 7 ihn zu einem Vierbrüderverein, während die consequente Scheidung des Gotts in die Namen Ἀγρεύς, Νόμιος, Ἀρισταῖος(PdP 9, 65; Dd 4, 81 etc) auf eine alte Auffassung des Gotts als τρικέφαλος schliessen lässt; 2 Brüder SchAp 2, 498. Seine Verbindung mit der Mondgöttin tritt Hyg 164 (Zusatz); Myth 2, 44; VergG 4, 457ff erotisch,

Der Mythen- und Cultkreis des Aristaios zeigt also nichts was aus dem Rahmen der uns bezüglich des Dunkelgotts bekannten Anschauungen herausfiele. Es ist seine wesentliche Verbindung mit den Wolken Winden und Wassern des Himmels, welche ihm seinen Charakter giebt: er erscheint in zahlreichen einzelnen Momenten als ein anderer Hermes oder Hades.

So haben wir in Aristaios nur eine lokale Form des althellenischen Dunkelgotts zu erkennen, wenn er auch zugleich Berührungspunkte mit den andern Dunkelgöttern zeigt. Sein Cult hat sich eben unter dem besonderen Namen Aristaios von Thessalien aus speziell nach Keos und einigen andern Punkten des Binnenlands wie der Inseln und Küsten verbreitet und die Verbindung des Gotts mit Apoll kann nur als eine durch bestimmte historische Verhältnisse bewirkte angesehen werden. Aristaios ist von Haus aus nur als eine Epiklesis des altgriechischen Dunkelgotts zu fassen, die dann in der besonderen und originalen Entwicklung, welche diese Cultform des Gotts nahm, zu einer selbständigen Persönlichkeit sich ausgebildet hat[1]).

Und wieder mit Aristaios von Haus aus identisch ist Aktaeon, den die Sage als den Sohn jenes kennt. Dieselben Factoren die wir das Wesen aller Dunkelgötter ausmachen sehen treten uns auch in Aktaion hervor. Und zwar ist auch er ohne Zweifel im innersten Kerne eine Gestaltungsform des althellenischen Dunkelgotts, wenn auch zugleich thrakische Beeinflussungen unverkennbar sind. Wenn Hermes-

dagegen Pherec 10 väterlich hervor. Seine Heerde von 300 juvenci VergG 1, 14f; Ap 2, 513 μήλων; οἰοπόλος PdP 4, 28; daher sein allgemeiner Name Νόμιος PdP 3, 64Sch; Ap 2, 507. Zugleich ist er Ἀγρεύς Pd; Ap aaOO; vgl. HeraclidPont, Verg etc. Sowohl als ἀγρεύς wie νόμιος steht er in Beziehung zum Hunde dh von Haus aus dem himmlischen, daher κυνηγεσία PdP 9, 113; OppCyn 4, 266ff; Schlangen Münzen Rasche s. v., VergG aO. Verbindung mit d. Sonnengotte Dionysos (gleich Hermes Pan) Dd 3, 72; CicVerr 4, 128; Opp aO; Ath 14, 50 etc. Honig und Öl auf ihn zurückgeführt Aristot f. 468; Plin 7, 199; 14, 53; SchPd P 9, 113; VergG 4, 281ff; Milch Justin aO; Dd 4, 81 etc; Ath 14, 50 in Kyrene besonders das Silphion SchAristEq 894; Pl 926. So wird er überhaupt γεωργικώτατος Arist Θαυμ 100. Auf einem Relief d. Kyrenaika Pacho rel. d'un voyage Paris 1827—29 pl. 51 erscheint er mit Hirtenstab, den Widder auf d. Nacken, Schaafe um sich, zu beiden Seiten ein grüner Baum, rings eingefasst von Fischen; Fische auch auf Münzen von Keos (Koresia) Head 412. Hsd 977 βαθυχαίτης; Ζεύς SchAp 2, 488 etc.

[1]) Aristaios erscheint in Thessalien, Boeotien Dd 4, 81; Arkadien P 8, 2, 4; Pd 251; Keos, Euboea (Bacchyl 62 Sohn des Karystus), Kyrene; Thrakien Dd 4, 81. Wenn er auch in den Westländern Sardinien, Kerkyra etc angesetzt wird ServG 1, 14; Dd 4, 81 so ist das jedenfalls zum grössten Theile mythisch, dh ihm als Dunkelgotte zukommend. Die Unterordnung d. Aristaios unter Apoll ist wieder nur als Delphische Mache zu verstehen.

Pan einst Bock war, so kann es nicht auffallen Aktaion, bei dem das Moment der Jagd besonders hervortritt, als Hirsch aufgefasst zu finden. Vor allem bekannt ist das Verhältniss des Aktaeon zu seinen Hunden. Diese ursprünglich in der Vierzahl gefasst, entsprechend den Hauptwinden, sind wieder die Wolken- und Sturmeshunde welche dem Dunkelgotte angehören und mit denen dieser als der grosse Jäger das himmlische Revier durchstreift. Und wie wir schon die wildgewordenen Rosse kennen gelernt haben welche den eignen Herrn zerreissen, so sind auch die Sturmhunde desselben Charakters, die wild geworden die einheitliche Wolkenmasse auseinander reissen, dass seine Theile sich weit über den Himmel zerstreuen. Es erinnert das aufs lebhafteste an vedische Anschauungen, wo Vritra der Gott des Gewitterdunkels gleichfalls in Stücke zerrissen wird, mit denen sich Indra wie mit Trophaeen schmückt.[1]) Weiter ist von Aktaeon auch sein Verhältniss zu Artemis bekannt. Wenn Ares der dunkle Wolkengott in Aphrodite der Mondgöttin die begehrliche findet, die ihm gestattet sich über sie zu lagern, während er in Athene die kriegerische Gegnerin findet, die sich seiner Angriffe mit leidenschaftlicher Gewalt erwehrt, so begehrt auch Aktaion, ein anderer Dunkelgott, der Mondgöttin, die aber gleichfalls keusch über ihrer Ehre wachend den Angriff desselben abwehrt. Die combinationslustige Phantasie hat damit die Thatsache, dass Aktaion neben seiner menschlichen Gestalt als Hirschbock gefasst wurde, verbunden und hat diese ältere Anschauung als Folge, als Metamorphose gedeutet[2]). Alle übrigen Momente welche die Sage von Aktaion kennt sind bekannte Accidentia des Dunkelwesens. Seine Verbindung mit Quellen, dem himmlischen Nasse, sein Aufenthalt in der Höhe, seine Fesselung — gleich dem Prometheus und Ares —, sein hinterlistiger

---

[1]) Vgl. Wentzel RE 1, 1209ff; Stoll ML 1, 214ff; Ziehen Bonner Studd. 179ff. Älteste Quelle wohl Hesiods Eoie f 158 Rz (Philodem. εὐσ. 60). Aktaeon gehört nach Plataiai Plut Arist 11; Orchomenos P 9, 38, 5; in Korinth erscheint er historisirt SchAp 4, 1212; Plut. nar. amat. 2; Dd 8, 10. Sohn d. Aristaios u. d. Autonoe Hsd 979; Apd 3, 30 etc. Jäger: 4 Hunde PLG 3, 699 (f 39); Aesch 239; kyklisch 3, 50, 36 Hyg 181; Apd 3, 31 etc. Als Hirsch Apd 3, 30; Dd 4, 81. Stesich 68 lässt dieses so geschehen dass dem A. ein δέρμα ἐλάφου übergeworfen wird (Polygnot P 10, 30, 5 ihn daher ἐπὶ δέρματι sitzend dargestellt) zu erklären wie das Bettlaken d. Hermes, auf die gesprenkelte Wolke bez. Das laute Heulen der Hunde Apd aO; das Zerreissen Aesch 239. 40, die Stücke zerstreut, in die Erde verborgen P 9, 38, 5; Callim 5, 110ff. Das εἴδωλον des Aktaeon P 9, 38, 5 ist wie die leere Haut des Marsyas. Mit dem Sirius haben die Hunde absolut nichts zu thun.

[2]) Stesich 68; Acusil 21 lassen Aktaeon die Semele begehren, wofür Artemis als Rächerin eintritt; Spätere lassen ihn für Artemis selbst entbrannt werden Dd 4, 81; Callim 5, 110ff; Hyg 180; Apd 3, 30. Um seine Schuld zu mildern wird dann nur von zufälligem Sehen, unvorsichtigem Rühmen seiner Geschicklichkeit als Schütze etc gesprochen.

Character, seine Wettfahrt mit dem Sonnengotte, die Verbindung seines Verschwindens im Sommer mit Dürre und Seuche: alles das characterisirt ihn aufs bestimmteste als den Dunkelgott, dem Wolken und Winde wie die himmlischen Gewässer unterthan sind, in denen er selbst erscheint und deren Schicksale die eigenen sind. Auch Aktaion zeigt wieder wie sinnlich und plastisch die Alten ihre Götter fassten, deren Wesen und Erlebnisse sie unmittelbar am Himmel erschauten und zu persönlichen Gestalten verdichteten. Aber Aktaion ist, obgleich er eng mit den Mythen- und Cultkreisen des Cheiron, Aristaios und ähnlicher Gestalten zusammenhängt, kein Gott geblieben, sondern zum Heros geworden, der freilich nach allen Richtungen hin das alte Wesen sich bewahrt hat[1]).

Die griechische Mythologie weist auch sonst noch eine grosse Zahl von Einzelgestalten auf, die wir nur als Typen des Dunkelgotts verstehen können, die aber später nach einer bestimmten Seite ihres ursprünglich allgemeineren Wesens spezialisirt als Wolken- und Wasser-, als Nacht- und Windwesen erscheinen. Auf diese hier näher einzugehen liegt ausserhalb unserer Aufgabe: nur wenige Worte mögen über sie noch gesagt werden. Nur in vereinzelten Fällen noch dem Culte angehörend sind sie meistens nur noch in der Sage thätig, zeigen hier aber, wie gesagt, dass sie einst eine grössere Rolle gespielt haben. So wird zB Boreas später durchaus als Nordwind gefasst: dennoch deuten die an ihn sich knüpfenden Sagen an, dass wir ihn als einen andern Ares von Haus aus fassen müssen. Ebenso scheint Priapos, obgleich er später zu einer dem Dionysos ähnlichen Gestalt erwachsen ist, nur eine rohe Cultform des ithyphallischen Hermes zu sein. Andere Gestalten treten in spezieller Beziehung zum Meere uns entgegen: aber auch bei ihnen spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, dass sie einst ein allgemeineres Wesen als Dunkelgötter an sich getragen haben, die von rein lokaler Bedeutung oder ganz im Culte zurücktretend gleichsam antiquiert nur noch eine Stelle in der Sage sich bewährt haben. Die grossen Cultgötter haben eben allmälig alle diese Lokalculte zurückgedrängt und sich zu den einzigen anerkannten Mächten erhoben.

---

[1]) Quellen P 9, 2, 3; Hyg 181; PhilJ 1, 14 lässt aus seinem Blute eine Quelle entstehen. Eine πέτρα Ἀκταίωνος κοίτη; auderseits Verbindung mit Χείρωνος ἄντρον Apd 3, 30; die Fesselung seines εἴδωλον die noch Pausanias sah P 9, 38, 5; sein listiger Charakter (der auch dem Aristaios beigelegt wird) Nonn 37, 348ff; sein Überlisten des Φαῦνος (der Sonnenrepraesentant Maass GGA 1890, 346, daher Ἠελίου μίμημα φέρων Nonn 37, 166f) Nonn 37, 346ff. Der Zusammenhang seines Verschwindens mit Pest u. Dürre (P 9, 38, 5) geht namentlich aus der korinthischen Version hervor, wo Μέλισσος den Aristaios vertretend und gleich diesem eine Dunkelgestalt und Vater des Aktaion sich vom Felsen herabstürzt worauf αὐχμός und λοιμός.

Haben also die einzelnen in ihren abgeschlossenen Thälern sitzenden Stämme den grossen Dunkelgott, wie er schon aus der Urheimath stammte, unter eigenen Cultnamen und Cultformen einst ausgebildet, so sind diese Sondernamen und Sonderdienste später den allgemein anerkannten Namen und Culten gegenüber nach und nach zur Geltung von Heroen herabgesunken und haben so nur noch eine untergeordnete Bedeutung gehabt. Aber auch in dieser Degradation ihres ursprünglich allgemeineren und umfassenderen Wesens können sie das ursprüngliche Wesen und den Kern, aus dem sie erwachsen sind nicht verleugnen, wenn sie auch hier eine spezielle Beziehung zu den Winden, dort zu den Wassern oder andern Seiten des Dunkelbegrifts angenommen haben[1]).

Genügt es also diese Einzelgestalten hier kurz erwähnt zu haben, so liegt es uns dagegen jetzt zum Schlusse noch ob einige Gruppen untergeordneter Gestalten zu betrachten, eben weil dieselben für die Belebung der mythologischen Scenerie grosse Bedeutung erlangt haben und auch an und für sich in hochinteressanter Weise den Dunkelbegrift nach seinen verschiedenen Erscheinungsformen zum Ausdruck bringen. Während der Sonnengott immer der eine und alleinige ist, welcher einsam und ohne gleichen seine himmlische Strasse zieht, trägt der Dunkelgott in seiner speziellen Beziehung zur Wolkenbildung den Keim zur Mehrheit und zur Vielheit in sich selbst. So haben wir schon Pan als den einen und als mehrere kennen gelernt und mit den Panen sind dem Wesen nach völlig identisch die Silene und Satyrn, die Kureten und Korybanten und unter welchen Namen sonst die Vielheit der Wolkenbildung personifizirt ist[2]). Haben wir früher die Wolken als

---

[1]) Boreas Rapp ML 1, 803ff; die Entführung der Oreithyia entspricht derjenigen der Kore durch Hades. In den Boreaden (Rapp ML 1, 797ff) erscheint dann die Vielheit der Dunkelbildung in spezieller Beziehung zu Wolke und Wind. Priapos (vielleicht nur eine Verunstaltung des Cultnamens βριήπυος N 521 für Ares-Hermes) nur am Bosporos (ausser 'Ορνεαί Str 382) zu Hause wohin er durch die tyrsenischen Pelasger Her 1, 57; 2, 51 gebracht sein wird; Sohn des Hermes Hyg 160; Epigr 817: scheinbar = Pan AP 6, 33: P 9, 31, 2 Aristaios ähnlich; OvF 1, 391ff; Lact 1, 21 Silen; Petron 133 comes Nympharum Bacchique, sonst meist mit Dionysos identifizirt Dd 4, 6; Str 587; SchTheocr 1, 21; Ath 1, 54. Meeresgott geworden ist Γλαῦκος Gaedechens ML 1, 1678ff (γλαυκός von der θάλασσα Π 34; Hsd 440): der Hom Glaukos Z 153ff; des Poseidon Ross EustN 23; des Minos Sohn Apd 3, 17ff verschiedene Versionen. Cultsitz Anthedon Pd 263. Über ihn Aesch 23ff (ἀνθρωποειδὲς θηρίον); Ath 7, 47. 48. Sprung ins Wasser OvM 13, 900ff; ServG 1, 437; P 9, 22, 6; sein Hervorkommen aus d. Meere Apostol 7, 58; Weissagung Dd 4, 48; Verbindung mit Melikertes Dionysus uA Ath aO; Wandelbarkeit Str 405; sein Jahrescult (einmal nächtlicher Umzug) SchPlat rep. p 611 C etc lassen sein ursprünglich allgemeineres Wesen erkennen.

[2]) Schon Hsd f 129 werden οὔρειαι Νύμφαι θεαὶ καὶ γένος οὐτιδανῶν Σατύρων

Heerden von Schaafen, Ziegen, Kühen etc kennen gelernt, so sind jene Silene Satyrn uA in höherer Entwicklung die Wolkenheerden als menschenartige Wesen gefasst. Aber auch sie weisen deutlich den Entwicklungsgang auf, den sie genommen haben, indem sie die Reste einer bocksartigen oder einer pferdeartigen Natur noch an sich tragen und so in ersterer Beziehung dem Pan-Hermes, in letzterer dem Ares-Kronos — abgesehen von den Kentauren — vergleichbar sind, die den Abschluss eines Werdegangs darstellen, während jene in Mitten desselben stehen und stecken geblieben sind. Die Silene und Satyrn wie andere Gruppen ihres gleichen sind also die personifizirten Wolkengebilde, wie sich diese über und durch einander tummelnd ein bewegtes fröhliches Leben am Himmel führen. Wie aber kein himmlisches Wesen enger mit der Erde verwandt ist, wie gerade die Wolke in den mannigfachen Abstufungen ihrer luft- und nebelartigen Gebilde, so tragen auch die Satyrn und Silene gleich den Panen ein halbirdisches Wesen an sich und dienen so mit Vorliebe dazu die Verbindung des Himmels mit der Erde zu vermitteln.

Silene und Satyrn sind eines Wesens und eines Ursprungs: nur darin zeigt sich ein gewisser Unterschied der beiden dass die Silene in Name und Sage und in allen Einzelmomenten die Beziehung auf das feuchte flüssige Element der Luft- und Wolkenbildung festhalten, während die Satyrn mehr auf die äussere Erscheinung der Wolkengebilde, ihre Form und Gestalt, ihre Bewegung und ihr Thun und Treiben beschränkt characterisirt werden. Die enge Wesensverbindung der Silene mit dem Dunkelgotte selbst tritt zunächst darin hervor, dass es einen und dass es viele Silene giebt. Stellt die Sage von König Midas und seinem Silene das in unendlichen Variationen behandelte Motiv des Wechselverhältnisses von Sonne und Wolkenbildung dar, welche beiden ewig unverträglich und sich befehdend doch niemals von einander lassen können, so bringt die Beziehung des Marsyas zu Apollon den höchsten Grad dieses feindschaftlichen Verhältnisses zum Ausdruck. Dagegen gilt die Verbindung zwischen Dionysos und den Silenen dem mehr freundlichen, wenn auch in tausenderlei Schabernack sich äussernden Verhältnisse, wie es zwischen dem Sonnengotte und den Wolkendämonen in immer neuen Wandlungen zur Erscheinung kommt. Die Silene sind die lustigen Bläser die zu dem grossen Triumph-

---

καὶ ἀμηχανοεργῶν Κουρῆτές τε θεοὶ φιλοπαίγμονες ὀρχηστῆρες als wesensverwandt bezeichnet. Von den Satyrn sind aber wieder die Silene, von den Kureten die Korybanten nicht zu trennen. EurKyklops ist der einzelne Silen Führer des χορὸς Σατύρων vgl. P 1, 23, 5: auch sonst oft von dem einzelnen Silen die Rede, während sonst gerade die Gruppe der Silene oder Satyrn characteristisch Aesch 29; Bechtel AGG N. 2, 5, 19; Robert GGA 1897, 44f.

zuge des Sonnengotts ihre Windmusik erschallen lassen; sie sind die stets trunkenen und in der Trunkenheit ihre Bocksprünge vollführenden Springer, die des Wolkenweins voll ihren grossen Herrn den Sonnengott umtoben und umlärmen und tausendfache Spässe mit ihm treiben. Und diese ihre Verbindung mit dem Wolkennasse tritt geradezu als der Kern ihres Wesens hervor, indem immer das quellende Nass des himmlischen Tranks es ist, aus dem sie Nahrung und Kraft, Beseelung und Begeisterung schlürfen. Aber wie sie am Himmel blasen und springen, sich berauschen und Unsinn treiben, so sieht nun auch der allzeit willige Glaube sie in Berg und Wald, in Busch und Feld sich umhertreiben um hier ihr lustiges Leben fortzusetzen[1]).

Und desselben Wesens sind auch die Satyrn. Auch sie sind die stets übermüthigen, weil ewig beweglichen Wolkengestalten, immer mit dem mächtigen Sonnengotte sich umher balgend, nie ihm Stand haltend, voll Unsinns und Blödsinns wie voll süssen Weins. Und weiter sind auch sie die springenden und hüpfenden und tanzenden, wie sie zugleich flöten und musizieren, toben und lärmen. Können sie sich auch nicht im entferntesten mit dem Sonnengotte, ihrem mächtigen Gegner messen, so versuchen sie es doch immer wieder voll frecher Lust ihm einen Streich zu spielen, um dann in feiger Furcht wieder von ihm zu weichen. Wenn sie in erzwungenem Dienst dem Sonnengotte als ihrem Herrn ministrieren, so erfrechen sie sich doch immer wieder in Spiel und Mummenschanz mit ihm herum zu tollen. Aber auch sie sieht wieder der Glaube auf die Erde herniedersteigen, um hier wie in den himmlischen Gefilden, in den Gründen und auf den Höhen der Wälder und Berge ihr Wesen zu treiben[2]). Denn wie die Wolken selbst

---

[1]) OMüller Hdb 609—11; DAK 2, 494—521; vWilamowitz Her. 2, 89f; Loeschke Mitt 19, 518ff; Wernicke Herm 32, 290ff; Bulle DMünchen 1893; Usener RhM 49, 467ff; Pottier Bull 19, 225ff; Crusius Festschr. Overbeck 102ff. Welcker Nachtr. 214ff Bez. des Silen zum (himmlischen) Wasser. Σιληνός = lat. silanus OJahn Ficor. Cista 25; München. Vasens. n. 331. Μαρσύας Fluss Her 5, 118f und Silen 7, 26; φρέαρ (Pd 156) P 2, 25, 2f; 6, 24, 8; sein Schlauch oS 188. Zusammenhang mit Kentauren: Pferdeohren, in älterer Zeit wahrscheinlich auch Pferdebeine zB Françoisvase Mon IV, 54—57; Heydemann AJb 2, 112ff. Die Geschichte von der Verbindung des Midas mit dem Silen Theop 76 entspricht der Verbindung des Apoll mit Hermes; Plut cons Ap 27; ServEcl 6, 13. Schindung durch Apoll Her 7, 26; Dd 3, 59; KM 3, 420—82; AJb 5, 227ff (Robert): oS 188. Silen S. des Hermes od. Pan ServEcl 6, 13; König des Westens Dd aO; Pd 156. Verbindung des bezw. der Silene mit Dionys Dd 3, 72, in der Kunst in unendlichen Variatt. Musik Pd 156 ζαμενής; P 10, 30, 9; Dd 3, 58f; Plat symp 32; PlutMus 5; PhilJ 1, 20f etc. Verbindung mit den Waldnymphen beliebtes Thema der Bildw; vgl. schon H 4, 262f. Bez. zu Wasser und Wind noch P 10, 30, 9 (Einfall der Galler in Kleinasien).

[2]) OMüller Hdb 603—9; DAK 2, 454—92. Hes τίτυρος u. τράγους; SchTheocr 3, 2; ServEcl pr (Aesch 190). Sprünge Corn 30: Harp κόβαλοι; AristEq 634f; Mosch

sich in ewigen Veränderungen auf- und niederbewegen, aus der Höhe des Himmels in die irdischen Berge und ihre Wälder herabsteigen, um auch hier in wunderlichen Gebilden, in lustigen Reigentänzen auf- und abzuschweben, so liegt es nahe die ihrem Wesen nach himmlischen Gestalten auch auf die Erde herabzuziehen und hier in ihrem Thun und Treiben wieder zu erkennen.

Hierher gehören nun auch die Kureten und Korybanten, die nur dadurch von Satyrn und Silenen sich unterscheiden, dass sie in speziellem Dienst des phrygischen Sonnenzeus stehen. Immer sind die Kureten und Korybanten die Bläser und Tänzer, die durch ihre wilden Bewegungen wie durch ihr Lärmen und Musizieren sich hervorthun. Im Frühling verbergen und beschützen sie das Sonnenkind, welches im Dunkel, hinter den bergenden Wolken aufwächst und erstarkt, bis es mächtiger und kräftiger geworden hinter ihnen hervortritt und nun auch in seiner siegreichen sommerlichen Erscheinung inmitten der Wolken als einer ihn umgebenden Wache dahinzieht. Wenn neben diesem Dienste als Schutzwache des Sonnengotts die Kureten und Korybanten mit der Metallurgie wie mit allen Förderungen der menschlichen Cultur in Verbindung gebracht werden, so sieht man daraus dass sie einst in umfassenderer Weise alle Seiten des Dunkelbegriffs zum Ausdruck gebracht haben. Aber auch sie werden später im Glauben auf die Erde herabgezogen, werden ganz allgemein zu Natur- und Schutzgeistern, die nun die irdische Natur beleben. Zugleich aber werden sie zu einem priesterlichen Collegium gemacht welches im Zeuscülte seine Rolle spielt, indem wieder das himmlische Verhältniss der Wolkendämonen zum Sonnengotte cultlich dargestellt, mimetisch und dramatisch vorgeführt wird[1]).

6, 2; Hes σκιρτᾷ; σίκιννος. Gewöhnl. Motiv Flötenblasen Plin 35, 106. Ganz als Dunkelgott = Hermes Apd 2, 4; PhilVAp 6, 27 (p. 123f); daher Satyrn oft mit Sonnengöttern kämpfend Jahn BLG 1846/47. 291ff; Ph 27, 1—24. Verbindung mit Dionys P 1, 20, 2; Stephani Cr 1868, 106f; Hase Abbild und Lieblingsthier Cr 1862, 62ff; 1867, 88 A 10. Das Treiben der Satyrn in unzähligen Scenen auf Bildw. dargestellt. Beziehung zum Wein AD 2, 113—121; Soph 131 ἀκρατεῖς. Die spätere Zeit ist erfinderisch in Schaffung von Einzelnamen Heydemann Satyr- u. Bakchennamen; nun auch weibliche Wieseler GGN 1890, 385ff; 491f.

[1]) Material Lobeck Agl. 1111—55; Immisch ML 2, 1587ff. Hauptstelle Str 468ff, wahrscheinlich aus Apollodor (Bethe Herm 24, 402—40): die Kureten kretisch, die Korybanten kleinasiatisch. Über die Kureten Str 468 νέους τινὰς ἐνόπλιον κίνησιν μετ᾽ ὀρχήσεως ἀποδιδόντας; daher Hom Κούρητες = juvenes; Hes νεανίαι. Ob die Κουρῆτες als Volksname in Aetolien u. Akarnanien Str 462ff hiermit etwas zu thun haben zweifelhaft. Die musikalischen Leistungen Str 469. 70. 71 (Phoronis 3; Hsd f 129 φιλοπαίγμονες ὀρχηστῆρες); 473 πρὸς ἐνόπλιον ὄρχησιν ἤθεοι κ. κόροι; Luc salt 8; Callim 1, 52ff; Dd 570; DionH 2, 61; Apd 1, 5. Die Worte Str 468 οἳ μετὰ τυμπάνων etc geben offenbar den Hauptinhalt des Cults wieder, welcher seinerseits

Schliesslich seien hier auch noch die Daktylen und Telchinen erwähnt, die, trozdem die Difteleien und etymologischen Deutungen der Alten sie ihrem Wesen nach fast völlig unkenntlich für uns gemacht haben, wieder nur andere Auffassungen der Wolkendämonen zu sein scheinen. Sind die Daktylen speziell nach der Seite ihrer metallurgischen Thätigkeit ausgebildet worden, so sind die Telchinen zu Zauberern und Kobolden geworden, die speziell mit Poseidon in Verbindung tretend im Laufe der Zeit zu Meeresgestalten geworden sind, die in der Tiefe des Meers aber auch der Erde hausend, nicht nur Wettermacher sind, die Gewölk und Regen und Schnee nach Belieben hervorzubringen vermögen, sondern auch als Zauberer voll verderblicher Anschläge und als Künstler, die vor allem in Metall Werke aller Art zu gestalten die Fähigkeit haben, ihr altes Wesen festhalten[1]).

---

den himmlischen Vorgang darstellte. Als Schutzwache des Zeus Str 472; Porph autr 20; Dd 5, 65; Str 472 χαλκάσπιδες; γηγενεῖς als wesentlich gleich den Sparten etc. Unter den Schwurgöttern Kretas C 2554f; Wahrsagung Hes Κουρήτων στόμα; Mysterien Eur 475a; Str 466. Über Korybanten Str 469, 70. 72. 73; Dd 5, 40; EurBac 124; Hip 143; Luc dd 12. Von dem aus 9 Jünglingen bestehenden Cultcollegium Dd 5, 65; darauf bezieht sich auch Str 468 προστησάμενοι τὸν μῦθον —, also Nachahmung d. himmlischen Vorgangs. Κούρης einzeln vHillerThera; 3 Kureten entspr. den 3 Cultnamen des Zeus in Labranda etc Bull 12, 82ff; Jbb 153, 544.

[1]) Daktylen Lobeck 1156—81, Str 473; Dd 5, 64; 17, 7 stets als Begleiter der Rhea characterisirt; Phoronis 2 (SchAp 1, 1129) nennt 3 Namen; später dem Namen zu Liebe (der von Haus nichts mit den Fingern zu thun hat) 5, 10, 100 gemacht; doch auch 6 SchAp aO; Pherec 7 20 δεξιοί, 32 εὐώνυμοι (= 52 7tägige Wochen?). Sie wohnen in Höhlen, γόητες u. φαρμακοί, SchX 391 μουσικώτατοι, erfinden τὴν πυρὸς χρῆσιν (= Prometheus) u. danach die Schmiedekunst. Die Feuerbearbeitung der Wolken wird ihnen also hier selbständig beigelegt. Zu den alten 3 Daktylen (kyklisch = Hekatoncheiren) haben Spätere ganz unorganisch Herakles als 4. hinzugefügt Str 355; Dd 5, 64; P 6, 23, 3 etc; 5 Namen einschl. Herakles P 5, 7, 6; 14, 7 etc. Die Telchinen gehören speziell nach RhodosDd 5, 55; Str 653f. Prellwitz BezzB 15, 148ff; Lobeck 1181—1202; ob die Beziehung auf Arkadien Nonn 14, 36ff, TümpelJbb 1891, 165ff ursprünglich sehr zweifelhaft; sie sind auch in Sekyon P 2, 5, 6f; St Σικυών; Τελχίς; Teumessos Athene Τελχινία P 9, 19, 1. Sie werden consequent als Dunkelgeister geschildert, daher Dd 5, 55 νέφη κ. ὄμβρους κ. χαλάζας κ. χιόνα machend ἀλάττειν τὰς ἰδίας μορφάς (ἔξαλλοι ταῖς μορφαῖς), daher bald Menschen ähnlich, bald als Schlangen oder Fische: Stesich 93 mit κῆρες u. σκοτώσεις identifizirt; ferner γόητες, in Bez. zum κατακλυσμός (winterlich) daher τὸ Στυγὸς ὕδωρ ζώων τε καὶ φυτῶν ὀλέθρου χάριν Str aO); identisch mit den Hunden des Aktaeon EustI 525, ἐνθουσιαστικοί — κ. ἐνοπλίῳ κινήσει μετὰ ψόφου κυμβάλων κ. τυμπάνων κ. ὅπλων κ. αὐλῶν —, in Bezug zum ποτήριον, wie zur Schmiedekunst; dann aber ins Meer versetzt; Dreizahl; φθονεροί κ. ψογεροί; Kampf mit denHeliaden = Ἴγνητες Hes; ClemS 5, 48; Bethe Herm 24, 427ff. Übrigens hebt EustaO (Str 472) ausdrücklich hervor dass unter Kureten Korybanten Daktylen Telchinen kein grosser Unterschied herrsche.

Diesen männlichen Wolken- und Luftdämonen, wie wir sie namentlich in den Silenen und Satyrn zu erkennen haben, treten nun weibliche Gestalten zur Seite. Nichts hindert die spielende Phantasie in den luft- und nebelartigen Gebilden des Himmels wie der Erde auch weibliche Wesen zu sehen und diese weiblichen Dunkelgestalten werden im Glauben unter dem allgemeinen Namen Nymphen zusammengefasst. Damit werden die nach ihrer Verbindung mit den Bergen oder mit den Flüssen oder sonst geschiedenen Gestalten unter einen Begriff vereinigt: alle Nymphen, so verschieden sie später sich offenbaren, entsprossen einem Kerne. Und dieser Kern, aus dem das grosse Heer der Nymphen in Meer und Fluss, in Berg und Thal sich entwickelt hat, ist mit nichten die geschäftige Phantasie allein, die jene zum Zwecke der Belebung der Natur aus dem Nichts erschafft: der natürliche Ursprung ihres Wesens sind ausser den beweglichen flatternden Wolkengebilden selbst vor allem die leichten wallenden Nebel, die gleichmässig in den Niederungen an See und Fluss, an Bächen und auf feuchten Wiesen, wie nicht minder auf Felsen und Bergen auf- und niedersteigen und in immer beweglichen Gebilden, in seltsam zauberhaften Formen Tiefen und Höhen beleben. Sie steigen empor aus den Gründen der Gewässer wie der Erde, aus Schluchten und Höhlen, in Wäldern und Bergen: sie bewegen sich in fröhlichem Reigen, schweben auf und nieder, wallen an Baum und Fels hinauf oder huschen spielend durch Wiesen und Büsche, um immer aufwärts gen Himmel zu streben, in die Höhen des Himmels sich zu verlieren. Sie stellen so ein Doppelwesen dar, halb der Erde angehörend, halb dem Himmel. Aber so zweifellos es ist dass ein späterer Glaube sie immer mehr und immer entschiedener zu irdischen Wesen herabgezogen hat, ihr ursprünglich himmlisches Wesen ist unverkennbar. Denn sie haben Theil an dem grossen Dunkelreiche und dem grossen Dunkelgotte, der sie heraufsendet aus der Fülle seines Selbst, dass sie aufsteigend und sich verbreitend Thal und Höhe, Busch und Wiese, Feld und Wald mit ihrem leichten wallenden Wesen erfüllen und in zauberhaftem Spiel, in geheimnissvollem Leben und Weben ihres Daseins sich erfreuen[1]).

Nach der besonderen Verbindung dieser luftigen Nebelgebilde mit dem Meere oder mit Flüssen, mit Niederungen oder Höhen hat

---

[1]) Lehrs pop. Aufs.[2] 111ff, freilich von ganz anderm Standpunkte aus. Etym νύμφη (JSchmidt Vocalism 1, 59) von νέφος, nubes nicht zu trennen. Hom gewöhnlich in der Mehrzahl, wovon nur Kalypso Ausnahme welche wiederholt νύμφη, vereinzelt auch Kirke genannt wird. Von der göttlichen Nymphe ist der Name erst auf die irdische Frau übertragen. H 3, 244 Maja als Einzelnymphe. Hom erscheinen sie Υ 8ff mit den Göttern; als in der Mitte zwischen Göttern u. Menschen erscheinen sie darin dass sie zwar lange leben Hsd f 163; H 4, 259ff, aber nicht unsterblich sind; Hes μακρόβιοι.

man später die Nymphen verschieden benannt. Was zunächst die Najaden betrifft, so werden dieselben als Zeustöchter bezeichnet, da der althellenische Zeus desselben Wesens ist wie sie. Mit Vorliebe umgeben sie die Mondgöttin Artemis, da ja gerade in mondbeglänzten Nächten dieses Wallen und Wogen der Nebelschleier seine Zauberkreise zieht. Und weiter lieben sie es den Dunkelgott Hermes oder Pan zu begleiten, der ja gleichfalls ihres Wesens ist. Die Stätten ihrer Verehrung, wie sie Homer so characteristisch schildert, sind die Höhlen, die mit ihrem tropfenden Wasser, mit ihren murmelnden Quell diese Dämpfe und Nebel vorzugsweise zeitigen, die geheimnissvoll und luftig auf und ab sich bewegen[1]. Und ähnlich sind auch die Gebirge die Stätten ihrer Thätigkeit, wo aber wieder Waldwiesen und Waldthäler ihr Lieblingsaufenthalt sind. Zu einer besonderen Classe haben sich dann die Baumnymphen gestaltet. Sie sind von Haus aus keine andern als die Nebel selbst, die am Baume und um den Baum spielend in engere Beziehung zu demselben treten: eine Identification des Baumes mit der Nymphe hat sich erst spät herausgebildet und ist nicht ursprünglich. Und immer ist es Tanz und Musik was alle diese Nymphen, sie mögen sich zeigen wo sie wollen, vor allem lieben, da ihr ganzes Leben ein stetes Weben, ein auf und abwärts Schweben ist. Aber auch als Hirtinnen oder Jägerinnen denkt sie sich der Glaube, da sie sich inmitten der Heerden auf Wiesen und Weiden aufhalten und spielen; wie sie nicht minder durch die Wälder schwebend den Jäger begleiten und so mit ihm an der fröhlichen Jagd theil nehmen[2].

---

1) Najaden Z 21; Ξ 444; Υ 384; ihr Aufenthalt Υ 8ff ἄλσεα καλά, πηγαὶ ποταμῶν, πίσεα ποιήεντα; Ω 616 ἀμφ' Ἀχελώιον; κρηναῖαι κοῦραι Διός ρ 240; ν 355ff; beidemale die Landesnymphen Ithakas, deren Sitze ν 345ff; ρ 205ff anschaulich geschildert; ähnlich μ 317f. Artemis inmitten der Nymphen ζ 102ff, später beliebtes Thema; allgemein H 4, 261 αἳ μετ' ἀθανάτοισι καλὸν χορὸν ἐρρώσαντο; Aphrodite unter Nymphen Cypria 4. Nymphen mit Hermes; H 19 schildert das Verhältniss des Pan zu ihnen. Vgl. oS 226. 230. Die Verbindung mit Quellwasser selbstverständlich, wie der Name Νηΐδες, νηιάδες besagt, daher κρηναῖαι ρ 240; ὀμπνίαι Ca 2, 1600; 3, 1354; Cs 1, 93; Epigr 828; Ja 399; SophPh 1454 ἔνυδροι λειμωνιάδες; EurRh 929 πηγαῖαι κόραι; Ap 3, 1219 ἑλειονόμοι ποταμίτιδες; Theocr 5, 17 λιμνάδες; vgl. Plato Phaedr 5 etc; davon übertragen auf Hochzeitsgebräuche Porph antr 12; Hes νομφικά etc. Vgl. OMüller Hdb. 659.

2) Orestiaden Z 420 eng mit Bäumen verbunden; ζ 122ff (ὀρέων αἰπεινὰ κάρηνα κ. πηγὰς ποταμῶν κ. πίσεα ποιήεντα) ι 154 (ὦρσαν αἶγας ὀρεσκῴους); Hsd 129 (f. 129); H 4, 98. 257ff; Aesch 170; EurHel 187; K 4; El 447. 805 etc. Sie erscheinen ἀγρονόμοι ζ 106; ἐπιποιμένες μ 131; Hes ἀγριάδες, ἀγρωστῖναι; ἐπιμηλίδες AntLib. 31; ἀμαμηλίδες Eusta 14. Tanz und Gesang Hes θούριδες; ζ 106; μ 318; EurHer 781f; AntLib. 22. 31. 32 etc; im Spiel nachgeahmt Poll 9, 127; Eustω 340. Die Identification des Baumes mit der Nymphe als Dryade, Hamadryade ist erst sehr allmälig Glaube geworden: H 4, 257ff setzt nur Nymphe und Baum in

Aber auch die Nereiden, die man sich gewöhnt hat als Meernymphen oder Nixen in der Tiefe des Meeres wohnen zu lassen, haben von Haus aus denselben Charakter wie die Nymphen im allgemeinen. Wenn das Meer still träumend oder erregt auf und abwogend in sich selbst ruht und nun plözlich gespenstisch und zauberhaft aus seiner Tiefe die luftigen Gestalten auftauchen, den Schifter umspielen und umgaukeln, sein Fahrzeug ablocken von sicherer Bahn und ihn selbst hinabziehen in die unheimlichen Tiefen: dann sind es eben die Nereiden, die Nixen die selbst in den Meergründen hausend und lebend zeitweilig heraufkommen an die Oberfläche, um hier zu tanzen und zu spielen und den Schiffer in ihr dunkles Reich hinablocken. Sie quellen herauf mit ihren wallenden netzenden und verhüllenden Nebelschleiern, um nach gethanem Spiel mit ihrer Beute wieder hinabzusinken[1]). Und weil die Nymphen ihre wesensinnige Verbindung mit dem Dunkel nicht verleugnen können, so erscheinen sie auch oft als Todesmächte, die den Menschen in das Dunkelreich hinabziehen und begleiten. Und als unmittelbar dem Boden des Landes entsteigende Gebilde werden sie zugleich zu Landesheroinen, die dem Menschen sich gesellen, in Liebe sich ihm ergeben, ihm helfend schirmend und heilend zur Seite stehen. Aber so verschieden sich Arten und Beziehungen gestalten,

---

Wechselverhältniss; so auch Pd 165; 252; Callim 4, 79ff. Der Glaube ist von den Wolkenbäumen ausgegangen (Μελίαι Hsd 187: oS 64): die irdischen Bäume erscheinen nur als Abbilder jener, daher speziell der Glaube an δρῦς u. μελία sich knüpfend, die Hauptbezeichnungen der Wolkenbäume. Vgl. noch Ath 3, 14; P 10, 31, 6; 32, 9; ServE 10, 62; Nonn 14, 211f; 16, 230 etc, allg. Boetticher 188ff. Auch die Kureten und Korybanten tragen noch die Beziehung auf die Wolkenbäume, mit denen sie eben wesentlich identisch, an sich Hippol 5, 7 (p 136); OuM 4, 282 etc.

[1]) Von Haus Νηρεύς, Νηρηΐδες nur auf fliessendes Wasser bezüglich, daher Νήριτος ρ 207 gerade speziell am ἱερὸν der Najaden haftend, wie Νήριτον ὄρος ι 22 fern vom Meere; erst später geschieden zwischen Νηΐδες als τῶν γλυκέων ὑδάτων und Νηρηΐδες als θαλάσσιαι Eustζ 22. Nereus u. Nereiden nur eine andere Form von Okeanos und s. Töchtern, daher VergG 4, 382 alle Nymphen Töchter d. Okeanos. Als Nereide mag man α 71 Θόωσα fassen; in Gruppen Σ 37—68. 139—145: die 33 Namen spätere Einschiebsel; Hsd 240ff 50; ebenso PdJ 6, 6ff; Aesch 175; Soph OC 717f; EurAndr 1267 (Apd 1, 11f; Hyg praef.); Plato Critias 9 etc 100; vgl. Schoemann op. 2, 146ff. Das ist Mache, da das Characteristische der Nymphen grade das Verschwinden der Individualität SchΣ 39. Wo sie erscheinen sind sie gewöhnlich ausserhalb des Meers, so Hom; EurJ 1081; JT 424f; JA 1054; daher βωμοί u. τεμένη wo sie weilen P 2, 1, 8; Her 7, 191 ἅπασα ἡ ἀκτὴ ἡ Σηπιάς—τῶν Νηρηΐδων u. speziell Θέτιδος EurAndr 16ff; Kerkyra SchAp 4, 1217; vgl. Plut sap conv 20; Ath 7, 47 etc. Später vorzugsweise im Meer, so schon PdN 5, 36; Aesch 150; EurEl 432ff etc. Vgl. OMüller Hdb. 655f; GraefA Jb 1, 192ff; T. 10.

sie sind von Haus aus alle eines und desselben Wesens, aus einem und demselben Kerne herausgewachsen[1]).

Nur auf einen Punkt muss hier zum Schlusse noch besonders hingewiesen werden. Die enge Wechselbeziehung wie sie dem antiken Denken zwischen den himmlischen Erscheinungsformen des Dunkels einerseits, den Mondphasen anderseits besteht, hat bewirkt dass auch die Nymphen, wie sie einzeln oder in Gruppen auftreten, so oft auch ihrerseits in Beziehung zum Monde erscheinen. Es giebt eine lange Reihe von Nymphengruppen, von Vereinen die aus zwei oder drei oder vier Schwestern bestehen, die ihrem Wesen nach nur Personificationen von Nebel- und Wolkengebilden zu sein scheinen, die aber zugleich der kyklischen Erscheinungsform des Monds in seinen zwei oder drei oder vier Phasen Rechnung tragen. Wir müssen uns begnügen diesen inneren Zusammenhang der Nebel- und Wolkenjungfrauen mit den Mondjungfrauen hier angedeutet zu haben. Die Verbindung beider Classen himmlischer Wesen dient eben nur zur Bestätigung der oft hervorgehobenen Thatsache, dass namentlich in älterer Anschauung Mond und Dunkel in engstem wesentlichen Zusammenhange stehen; und dass der hellenische Geist immer geneigt gewesen ist, auch die scheinbar ohne Ordnung von Maass und Zahl auftretenden Naturerscheinungen der festen Norm von Zeit und Zahl zu unterwerfen[2]).

Achtes Kapitel.

Sonne.

Die griechische Mythologie kennt zwei Hauptsonnengötter, Helios-Apollon und Zeus-Dionysos, zum Beweise dessen dass es hauptsächlich

---

1) Bez. zum Tode C 997; 6201; 6293 etc. Namentlich tritt dieses Moment in den Harpyien hervor, bei denen die Beziehung auf den Sturmwind der Ausgang: 2 Hsd 267; Mehrzahl α 241; ξ 371; SchII 150 3 Namen; Harpyienmonument Denkm. d. Skulptur 146f; AJb 1, 210 (=ML 1, 1847) ganz als Todesgöttin. Hierher gehört auch das μαίνεσθαι ἐκ νυμφῶν, daher νυμφόληπτος Plato Phaedr 15 (scherzweise); Ca 1, 423; P 4, 27, 4 etc. Stammütter des Landes schon Z 21; Ξ 444; Erfüllen der Wünsche ρ 242; Opfer ν 358; ρ 241 etc.

2) Allg. ἐχεδωρίδες Hes; μελίαι Hsd 187; προσεληνίδες Hes; nach einzelnen Gegenden etc SchPdO 13, 74; Callim 4, 50; P 9, 3, 9; Ap 2, 711; P 10, 32, 7; Ap 1, 549f; P 1, 31, 4; P 9, 34, 4; P 1, 40, 1; P 5, 5, 11; 5, 15, 6; 15, 3; Theocr 7, 147; Ἐννησιάδες Hes; Ἀμνισίδες St; Callim 3, 15 (20) etc. Bestimmte Zahlen: 3 Δωδωνίδες Hyg 182; vom kretischen Ida Erat 2 etc; Hyaden Eur 780; Hsd f 13; Apd 3, 29; 3 Zeusnymphen vom Lykaion P 8, 38, 3; 5 P 8, 31, 4; Hesperiden Hsd 215 (λιγύφωνοι 275 Sturm); 3 Ap 4, 1427; 4 Apd 2, 114; Heliaden 2 μ 132; Ἰωνιάδες 4 Str 356; P 6, 22, 7; Ath 15, 31; 3 Nymphen auf Thasos AZ 1867, 4 T. 217 etc. Wie sehr speziell der Glaube der Thraker durch die Dreizahl beherrscht wird zeigen die zahlreichen Weihungen Bull 21, 119ff, in denen immer wieder drei Nymphen erscheinen. Daher auch Verbindung mit den Sonnengöttern H 26 Dionys; Ca 1, 423ff Apoll Ἔρσος; νυμφαγέτης Ja 379; Bull 4, 335; 5, 128 etc.



zwei Elemente sind, aus denen der hellenische Götterkreis erwachsen ist, das einheimische und das thrakisch-phrygische. Zu diesen zwei Hauptgöttern tritt als dritter noch Hephaestos hinzu, der, von Haus aus Eigentum eines fremden Stamms, diesem seinem Ursprunge gemäss nur einen beschränkten Geltungskreis gefunden hat.

Wenden wir uns zunächst zu Helios-Apollon, so ist zu bemerken, dass Apollon nur eine spätere Namensform des ursprünglichen Helios ist. Die ältere Namens- und Glaubensform des Sonnengotts ist also Helios, die jüngere Apollon. Nachdem aber die jüngere Periode mit ihrem Apollculte allgemeine Geltung erlangt hatte, hat sie naturgemäss die älteren Heliosculte in die jüngere Form herübergezogen und so sind nur zufällig und sporadisch einige Heliosculte bestehen geblieben. Überall aber, werden wir sehen, verknüpft sich in Glaube und Cult die jüngere Apollonperiode mit der älteren Heliosperiode. Überall geht also der ältere Sonnendienst, wie er sich an den allgemein gültigen Namen Helios geknüpft hat, allmälig in den jüngeren aber culturell ausgebildeteren Dienst, wie er sich um den Namen Apollon zusammenschliesst, über. Neben dem Namen Helios scheinen dann einst noch einige speziellere Cultnamen bestanden zu haben, wie Lykos, Argos, die gleichfalls das Lichtwesen des Sonnengotts zum Ausdruck gebracht haben: auch sie sind später in den zur Alleinherrschaft gelangten Apollnamen und Apollcult übergegangen. Apollon ist also der allgemein gültige Name des althellenischen Sonnengotts geworden. Und wenn auch kein Gott in so hohem Maasse idealisirt und mit speculativen Elementen durchtränkt ist wie Apollon, so hat diese seine Entwicklung doch nicht vermocht ihn von der Grundlage zu lösen, die ihm die Natur gegeben hat und in der er durch alle Zeiten mit allen Wurzeln seines Wesens fest und sicher ruht[1]).

---

[1]) Allg. OMüller Dor 1, 200—370; Roscher Apollon u. Mars Lpzg 1873; Roscher-Furtwängler ML 1, 422ff; Rapp 1, 1993ff; Wernicke RE 2, 1ff; Overbeck KM 3. Über d. Namen Savelsberg PrAachen 1866, 16; Buttmann Myth. 1, 167. Von den Namensformen Ἀπέλλος, Ἀπέλλων, Ἀπόλλων, wie wir sie bestimmt kennen oder zu erschliessen in der Lage sind, muss die erste als die einfachste den Ausgangspunkt bilden: sie wird durch den Mt Ἀπελλαῖος (Delphi etc) u. Ἀπελλαιών (Tenos) erwiesen. Aus dieser Form ist erst Ἀπέλλων (Prellwitz BezzB 9, 327ff) durch das Streben den Träger schärfer zu individualisiren hervorgegangen; erst spät ist Ἀπόλλων allgemein geworden. Ἀπέλλος (= ἀπέλιος) ist aber von ἀβέλιος = ἀϝέλιος nicht zu trennen Hes ἀβελίην, ἀβέλιον. Der Übergang der media in die tenuis ist angesichts der notorischen Thatsache dass Δῆν in Τῆν überging nicht unerklärlich: vgl. Ἀσκληπιός u. -βιός Ja 549; Πύθων u. Βύσιος; Τελφοῦσσα u. Δ.; πικρός u. βικρός; Ἐπίταυρος u. -δαυρος, Ἀμβράκια u. -πράκια, Κάνωπος u. -βος, ποδαπός u. ποταπός; Maked. ἀρκόν, γάρκαν, Ἕορτος etc. Der innere Zusammenhang der beiden Namen geht auch aus ἡλιαία und ἀπέλλα (dor. Plut Lyk 6; Hes; GGilbert Staatsa. 1², 54f) hervor: beide bezeichnen die unter freiem Himmel und

Der Sonnengott als solcher trägt eine zweifache Wesens- und Erscheinungsform. Er ist einmal die täglich ihre Bahn über den Himmel wandernde Persönlichkeit; und er ist zweitens die durch ihre wechselnden Monatskreise den grossen Jahreskyklos schaffende und damit für das gesamte Erdeleben die unwandelbar ewige Ordnung setzende Gottheit. Aus diesen beiden Grundformen seines Wesens hahen sich alle Einzelmomente seines Glaubens und Cults entwickelt.

Betrachten wir hier zunächst die tägliche Erscheinung des Gottes, so sind es naturgemäss drei Momente, welche bedeutsam hervortreten: der Aufgang, der Niedergang, der Wandel durch den Himmelsraum. Was zunächst den Aufgang betrifft, so ist derselbe in älterer Auffassung, die in jeder Tagessonne eine neue und andere sah, identisch mit der Geburt gewesen und auch später, als die Einheit der Sonne erkannt war, hat doch die einmal feststehende Geburt des Gottes ihre näheren Umstände naturgemäss aus dem Tagesaufgange genommen. Wir werden uns daher nicht wundern, wenn wir den Aufgang bezw. die Geburt des Helios übereinstimmend mit der Geburt des Apollon aufgefasst und dargestellt finden. Aus dem Okeanos, dem das Erdrund umkreisenden Wolkenstrome taucht das strahlende Sonnenhaupt empor, um vom östlichen Weltenende beginnend seine Tageslaufbahn über den Himmel zu vollenden. Während diese Auffassung von der räumlichen Anschauung ausgeht, also das unmittelbare Sehen des Gläubigen zum Ausdruck bringt, giebt es eine andere das zeitliche Verhältniss des Sonnengotts aussprechende Auffassung, nach welcher es die Nacht ist, aus der sich die Sonne, der Sonnengott losringt, um seinerseits den Tag zu bringen. Es ist wichtig schon hier auf diese doppelte Glaubensform zu achten. Und ähnlich ist auch der abendliche Niedergang des Helios wie des Apoll, das Verschwinden des Sonnengotts im westlichen Dunkel, in gleicher Weise bei dem einen wie bei dem andern entweder als ein Sprung, ein Niedertauchen in den Okeanos, in das Meer, oder als ein Eindringen in die finstere Höhlung des Dunkelreichs je nach dem Standpunkt des Gläubigen gefasst[1]). Aber auch hier geht

---

nur solange die Sonne am Himmel stand statthafte Versammlung des Volks, welche Grundbedeutung sich dort für das zum Gericht, hier für das zur Berathung versammelte Volk differenziert hat. 'Απέλλος ist also die vor allem durch und von Delphi verbreitete Namensform des älteren Ἥλιος. Mit Recht lässt daher auch Welcker 1, 457ff Apollon aus Helios hervorgehen.

[1]) Helios steigt aus dem Okeanos auf γ 1 (λιπὼν περικαλλέα λίμνην); H 422 (ἐξ ἀκαλαρρείταο βαθυρρόου 'Ω.); daher unter seinem Viergespann das Meer Gerhard Lichtg. ABA 1838. 384 T. 1, 2; AD 3, 53f; 72f. Die Geburt d. Apoll auf Delos ist ein Anbequemen an den Delischen Cult; Theogn 7 ἐπὶ τροχοειδέι λίμνῃ — γήθησεν βαθὺς πόντος ἁλὸς πολιῆς; Gerhard 389 T. 1, 3; AD 3, 67f; Robert Herm 22, 460ff. Helios geboren von der Nacht SophT 94; AeschA 279; Leto ist ein Cultname d.

wieder neben dieser räumlichen Auffassung des Verschwindens des Sonnengotts im Westen die zeitliche einher, in der gleichfalls die Nacht als die den Gott zur Ruhe bringende, ihn in ihren Schooss aufnehmende erscheint. In allen diesen Stücken ist der Glaube der unmittelbare Ausdruck der auf dem Schauen beruhenden Erfahrung.

Den meisten Stoff hat natürlich der Aufenthalt des Sonnengotts am Himmel der Mythenbildung gewährt. Was zunächst seine Erscheinung selbst betrifft, so gewähren die Worte des Homerischen Hymnus: Helios der unermüdliche der den Menschen und Göttern das Licht bringt; der aus goldnem Helm weit und scharf über die Welt schaut; von dem glänzende Strahlen leuchtend ausgehen; dem die lichten Wangen das fernhin schimmernde Angesicht umschliessen während das leichte Gewand den Leib umhüllend im Wehen des Windes flattert — alles was der antike Glaube dem Sonnengotte beilegte. Wie hier der goldne Glanz welcher das Sonnenhaupt umstrahlt wie ein Helm erscheint welcher dasselbe umschliesst, so ist auch die Erscheinung Apolls aufs engste mit Gold und Goldglanz verbunden. Und wie leuchtende glänzende Strahlen von dem Sonnenhaupte ausgehen, so dienen dieselben Epitheta auch dem Apoll und seiner Erscheinung. Auch Apollon ist demnach der in goldnem Lichte erscheinende, der von goldnen Locken umsäumte, strahlende und im Leuchten sich offenbarende; er ist Phoibos der in reinem Feuer, in heiliger Gluth erscheinende, dessen Auge weithin schaut; in hellem Glanze lässt er die Welt aufleuchten, die unter seiner Erscheinung in goldnes Licht getaucht erwacht. Zugleich aber sind diese Strahlen, wie sie die Sonne von sich wirft, als Pfeile gefasst welche der Gott mit unfehlbarer Sicherheit auf die Erde herabsendet, da jeder dieser Lichtstrahlen aus unendlicher Ferne sein Ziel erreicht. Denn das ist ja das grösste Wunder an der Sonnenerscheinung, dass sie aus so unmessbarer Weite noch ihre Kraft, ihre Wirkung zu äussern vermag, weshalb die Cultnamen des Apollon

---

Nacht Kap. 9. Niedergang des Helios entweder in den Okeanos Θ 485 ἐν δ'ἔπεσ' Ὠκεανῷ λαμπρὸν φάος ἠελίοιο; H 31, 16 bezw. das Meer oder in das Dunkel bezw. die Erde, wofür Hom ἔδυ, δύσετο, κατέδυ bezeichnend; dem entspricht der Sprung im Cult des Apoll Λευκάτας Phot, wo der den Gott vertretende ἱερεύς den Moment des an der äussersten Grenze des Festlands scheinbar ins Meer sich stürzenden Sonnengotts mimisch darstellt Str 452: der Cult hat diesen täglichen Akt zum Jahresact (κατ' ἐνιαυτόν) gemacht, wie er auch später das Moment der Schuld u. Sühne hereingebracht hat; Κέφαλος wie Leukates Serv 3, 279 heroisirter Apoll OMüller Dor. 1, 232ff. Anderseits dringt Apoll nach der H 3 fixierten älteren Auffassung Nachts in das ἄντρον des Hermes dh die Unterwelt, wie auch eine hochaltertümliche Sage sogar bez. des Apoll das ῥίπτεσθαι εἰς Τάρταρον gekannt hatte, was freilich Apd 3, 122 (Pd 55 ταρταρῶσαι) nur als Drohung oder Versuch erscheint. Daher mannigfach Höhlen im Culte, wie in Delphi Str 419; P 10, 32, 4—7 etc.

Hekatos, Hekaergos nur ihm — und der Mondgöttin — mit Recht gelten. So trägt Apollon den Köcher voll sicherer Pfeile, die er vom Himmel herab auf die Erde herniedersendet: nur Abends wenn er seinen Lauf vollendet legt er die Geschosse nieder, indem er sie sich von der Mutter Nacht abnehmen lässt, um nun von seinen Werken zu ruhen und zu rasten[1]).

Der Auffassung des Sonnenhaupts, wie sie der Homerische Hymnus wiedergiebt, entspricht nun die Gestaltung des Leibes, welche die schöpferische Phantasie dem Haupte anfügt. Ist das Haupt das eines feurigen, goldlockigen Jünglings, so muss es auch der Leib sein, der sich unter der Wolkenhülle oder in dem Aethermeere verbirgt. In hellem weitleuchtenden Wolkengewande schreitet der Sonnenjüngling nun am Himmel dahin, obgleich er daneben auch als nackter in seiner vollen Schöne sich offenbarender gefasst wird. Oder er hält das Wolkenschild, die selbst im Sonnenglanze leuchtende Wolke vor sich, hinter welcher er ungesehen aber doch mächtig schaffend und wirkend hoch am Himmel dahinschreitet. Und dieser Sonnenjüngling ist ein echter Hemerodromos, der in rüstigem Schreiten an einem Tage die ungeheure Strecke von Morgen gen Abend zurücklegt und der als Wanderer schlechthin zugleich zum leuchtenden Vorbilde für den irdischen Wanderer wird. Denn wie Helios der unermüdliche, so ist auch Apollon der Läufer schlechthin, er der die ungeheure Weite des himmlischen Gefildes in sicherem Schritte in des Tages Frist zurücklegt. So wird er der Führer eben weil er dem irdischen Wanderer vorauf-

---

[1]) Von Helios Hom αὐγαί (EurH 749 λαμπρόταται αὐγαί), αἴγλη; ἀκτίς Ἀελίου angerufen Pd 107; H 1, 122. 128 χρύσεοι στρόφοι welche den eben gebornen Apoll umwickeln (die goldnen Wolken in denen er erscheint); 135 χρυσῷ Δῆλος ἅπασα ἤνθησε auf das goldne Licht bez.; Alc 2 μίτρᾳ χρυσῇ; Callim 2, 32ff; die wallenden Locken ἀκερσεκόμης Υ 39; H 1, 134. 2, 272 wieder auf den das Sonnenhaupt umspielenden Glanz bez.; daher auch χρυσοκόμης PdO 6, 41; Bacchyl 4, 2; χρυσοφαής EurH 635f. Hierher gehören die Epitheta αἰγλήτης Str 484; C 2482; ἀσ(γελάτας) C 2477b; φαναῖος Achaeus 35 (Helios ὃς φαίνει —) Hes; προόψιος (Helios αμερδνὸν δέρκεται ὅσσοις —) P 1, 32, 2. Und wie von Helios Licht u. Feuer ausgeht (φάος Ἠελίοιο, daher φαέθων Hom, vgl. Ξ 344f etc) so drückt auch der Name Apolls Φοῖβος (AeschPr 22 ἡλίου φοίβῃ φλογί) diese Beziehung auf Licht und feurigen Glanz aus; πασπάριος Usener RhM 49, 461ff. Von Helios: ἀκτῖσιν ἔβαλλεν τ 441; H 421; Timoth 13; αὐγὴ ὀξεῖα P 371; ὀξὺς Ἥ. Hsd E 414; ὀξυβελής Empedocles 240; ἠελίοιο ὠκέα κῆλα 169; PdO 7, 70 ὀξειᾶν ὁ γενέθλιος ἀκτίνων πατήρ; EurHf 1090 τόξα ἡλίου. Dem entsprechen die φαίδιμα τόξα welche Apoll τιταίνει H 1, 4, wo die schöne Schilderung wie die Mutter Nacht dem Sonnensohne Abends den Köcher abnimmt und ihn zur Ruhe führt; κῆλα θεοῖο A 53 etc. Daher Hom ἑκάεργος, ἕκατος, ἑκατηβόλος, -βελέτης, ἑκηβόλος (vgl. Helios πρόςωπον τηλαυγές —; Timoth 13 ἑκαβόλον βέλος etc); ἀργυρότοξος, ἀφήτωρ; eine andere Auffassung liegt in dem χρυσάωρ, -όρειος Hom; Bacchyl 3, 28.

schreitet, der zu ihm aufschauend aus seiner Wanderung Kraft und Antrieb schöpfend selbst ihm nachgeht und nachschreitet. Und wie es der Sonnengott ist der in der Höhe wandelnd die Höhen zuerst mit seinem goldnen Lichte überströmt, wie die Höhen selbst gleichsam seiner begehrend sich ihm und seiner Lichtoffenbarung entgegenstrecken, so sind auch dem Apollon mit Vorliebe die Höhen geweiht, die ihm dem Lichten gehören[1]).

Im Mittelpunkte nun aber alles Wirkens des Sonnengotts steht sein Kampf mit dem Dunkel und diesen haben wir etwas genauer zu betrachten. Es ist schon früher dargelegt, wie der Hymnus, welcher die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Hermes und Apoll schildert, jenen in den ersten Phasen durchaus als Nachtgott erscheinen lässt, bis er sich allmälig zum Wolkengotte herausbildet. In jener Fassung, welche den Tagesgott dem Nachtgotte gegenübertreten lässt, bildet die Wolkenheerde das Objekt des Kampfs. Bewegt sich die Wolkenheerde gleichmässig am Tage wie während der Nacht am Himmel, so scheint eben sowohl der eine wie der andere Gegner Anspruch auf sie zu erheben. Es ist bezeichnend, dass Helios ebenso wie Apoll als Besitzer der Heerde gilt: wieder ein Beweis dessen dass Apoll kein anderer als Helios selbst ist. Und naturgemäss knüpft sich die Sage, wie schon früher bemerkt worden ist, speziell an den Osten und an den Westen Griechenlands, den Ausgangs- und den Endpunkt der Wanderung der Wolkenheerde. Der von Osten gen Westen wandernde Sonnengott, der inmitten der Wolkenheerde sich bewegt, erscheint wie der Hirte, der die oft widerspenstige Heerde treibt und hütet und ihrer sich erfreut. Dass diese Fassung der Sage einer Zeit angehört wo den griechischen Stämmen selbst das Heerdehüten im Mittelpunkte des Lebens stand, bedarf nicht nochmaliger Hervorhebung. Und so ist es denn auch nur

---

[1]) Der Schilderung H 31 entspricht H 1, 119ff. Und wie das schöne leichte Wolkengewand im Wehen der Winde um den Leib des Helios leuchtet (H 31, 13f) so flattert es auch um den Leib des Apoll H 2, 6. 25 etc; DAK 118ff, wenn beide auch daneben in ganz nackter Gestalt erscheinen. Über die Aegis des Apoll O 229ff oS 154. Als Jüngling in voller Kraft ist Helios Vorbild und Schutzgott der Jünglinge die namentlich in Liebesangelegenheiten Pd 104 zu ihm beten, wie auch Apoll der Schutzgott der männlichen Jugend. Helios ἡμεροδρόμος Hes, Hom ἀκάμας; ὑπερίων der hoch über der Erde wandelnde Θ 480 uo; EurPh 1 ff; Apoll H 1, 1ff; 133f. 2, 24 καλὰ καὶ ὕψι βιβάς; δρομαιεύς C 1446; δρομαῖος Plat Symp. 8, 4: ἀγυιεύς Ca 3, 159. 175. 177; AeschA 1081; EurPh 631; Harp; in spezieller Beziehung auf die heilige Feststrasse P 10, 5, 8. Daher Apoll auch προκαθηγεμών Bull 8, 28 etc; ἀγήτωρ SchTheocr 5, 83; Hes ἀγητής; übertragen κτίστης, οἰκιστής etc; ἀρχηγέτης Theogn 773; PdP 5, 60; Bull 4, 401f. Als dem in der Höhe wandelnden sind Apoll wieder — wie allen Himmelsgöttern — mit Vorliebe die Höhen geweiht: ἀκρίτας P 3, 12, 8 ua.

eine logische Folgerung wenn nun auch der Sonnengott selbst als der himmlische Hirt zugleich zum Schutzherrn der irdischen Heerden wird. So erscheint der Sonnengott, heisse er nun Helios oder Apollon, als Inhaber und Eigentümer der Wolkenheerde, mag diese in Kühen oder Schaafen bestehen. Erhebt sich der Gott Morgens aus seiner Ruhestatt im Osten, so übernimmt er die Hut seiner Heerde, die er in seiner Tageswanderung mit sich über die himmlische Weide führt, um sie Abends in die Ställe des Westens fortzuführen oder sie dem Gegner zu überlassen. In dieser engen Wechselbeziehung des Gottes zur Wolkenheerde nimmt er selbst die Namen von der Heerde, von den Schaafen oder dem Bocke an: die Schaafe oder der Bock werden selbst seine Lieblinge, seine Schützlinge, wenn auch daneben die Auffassung, wonach die eigentlich dem Dunkelgotte gehörende Wolkenbildung in prinzipieller Feindschaft gegen den Sonnengott steht, immer wieder durchbricht[1]).

Aber wie die Wolken dem Hirten zur Heerde werden, so werden sie dem Jäger zu wildem Gethier aller Art, das der Sonnengott jagt und erlegt: und so wird der Sonnengott auch seinerseits zum Jäger der im himmlischen Reviere der fröhlichen Jagdlust huldigt. Freilich auch der gefährlichen, da die finstere Wolkenmasse zum furchtbaren Raubthiere wird, das den Gott zu verschlingen droht. Namentlich ist es hier der Wolf, der für die Mythologie aus dem Grunde wichtig geworden ist, weil sein Name Lykos an Licht erinnernd den Anlass zu mannigfachen Missverständnissen und gewaltsamen Deutungen geboten hat. Aber wie der Sonnengott die Wolkenmassen bezwingt, so bewältigt er auch die Wolkenthiere, verzehrt sie in seinem Feuer, bändigt ihre wilden Bewegungen, schlingt goldene Lichtfesseln um ihre Leiber und lässt sich nun von den zahm und dienstbar gemachten Wolkengeschöpfen selbst tragen und fahren[2]).

---

[1]) Heerden des Helios μ 127—136 auf der mythischen Insel Thrinakia; bei Taenaron H 2, 233ff; in Gortys ServE 6, 60; in Erytheia Apd 1, 35; in Elis Theocr 25, 126—130; an der Küste des ionischen Meers Herod 9, 93; Conon 30; hier ist die Weidung der Kühe Tags und ihre Bergung Nachts ἐν ἄντρῳ die genaue Darstellung des himmlischen Verhältnisses; über den Raub oS 198. Es ist interessant dass der Name der Stadt Apollonia schon dem jüngeren Culte Rechnung trägt, während die Sage selbst sich noch in der ältern Fassung (Helios) erhalten hat. H 3 gehören die von Hermes entführten Rinder dem Apoll. Helios giebt den Heerden Gedeihen Theocr 25, 118ff, wofür ihm auch die Opfer eines Lamms Γ 104. Apoll heisst νόμιος 'Εφ 1884, 27 n. 69; τράγιος St; ϑοράτης Hes; Macr 1, 17, 43 ποίμνιος, ἀρνοκόμης, ναπαῖος (Weidetriften): multa sunt cognomina per diversas civitates et dei pastoris officium tendentia, quapropter universi pecoris antistes et vere pastor agnoscitur. Über die Cultnamen μαλεάτας (ἐπιμήλιος Macr) καρνεῖος hernach. Auch in der Sage Φ 448ff erscheint Apollon als Hirte.

[2]) Von der Sonne (Rapp 2000) das Kinderspiel ὅταν νέφος ἐπιδράμῃ τὸν

Wenn hier das Wolkendunkel in der Gestalt von Thierheerden und einzelner wilder Bestien gefasst wird, so tritt daneben doch auch in den mannigfachsten Formen die Fassung desselben als einer Persönlichkeit uns entgegen, welche dem Lichte widerstrebt und zugleich über das Land Pest, Hungersnoth, Überschwemmung birgt. In dieser Potenzierung seiner verderblichen Wirkung ist der Dunkelbegriff die winterliche mit ertödtenden Regengüssen verbundene Finsterniss. So erscheint sie in Python und Delphynes. Und zwar scheinen die Namen Python und Delphynes die beiden Hauptversionen anzudeuten, in denen die Sage von der dem Apollon widerstrebenden feindlichen Macht im Umlauf war: Python gehört wahrscheinlich dem alten einheimischen Mythus an, während der Name Delphynes bezw. Delphyne sich bei den seefahrenden Stämmen ausgebildet und eingebürgert hat[1]). Dass

---

θεόν zu klappern u. zu rufen ἔξεχ' ὦ φίλ' Ἥλιε; Nonn 38, 86 Ἠέλιος ζοφόεσσαν ἀπηνκόντιζεν ὁμίχλην; P 376; υ 356: überall erscheint hier die Wolke als etwas die Sonne schädigen wollendes. Apoll als Jäger ἀγρεύς Aesch 205; ἀγραῖος P 1, 41, 3; ἀγρέτης Bull 3, 323; ἀγρευτής SophOC 1091; daher XenVen 1 ἄγραι κ. κύνες ein εὕρημα des Apoll u. der Artemis; Apoll ὑλάτης besitzt heilige Hirschheerden AelNa 11, 7. Apoll λύκειος Alcm 73. 83; PdP 1, 39; AeschA 1257; P 2, 19, 3 uo, dazu Usener 198ff. Die zwei ganz verschiedenen Begriffe Licht (W. luk) und Wolf (von vrakas) sind früh vermischt. Der lichte Apoll (daher Λυκηγενής der im Lichte geborene Δ 101. 119) der das als Wolf gefasste Wolkendunkel bekämpft (daher Wolfsopfer SchSophE 4. 6) ist λύκιος, daher die Λύκειος ἀγορά auf dem Markte von Argos mit dem ewigen der Sage nach vom Himmel gefallenen πῦρ Wernicke 58f; auch der Gott des Bergs Lykone P 2, 24, 5 sowie der λυκωρεύς = λύκιος. Der λύκιος später erklärt als λυκοκτόνος SophE 6; P 2, 9, 7; Λυκωρεύς Callim 2, 19. Ein näheres Eingehen auf die mannigfache Entwicklung dieses Begriffs schliesst sich hier aus. Ebenso ist der Schwan (als Persönlichkeit Feind des Apoll oS 73) sowie der Greif als Repraesentant der Wolke aus einem Feinde zum Diener geworden, indem der Sonnengott die Wolke bändigt und sich von ihr tragen lässt Stephani Cr 1864, 50—141; AD 371f. Dagegen ist die Verwendung von Pferd und Wolkenwagen durch Helios erst spät (zuerst H 31; Theogn 997 etc); bei Apoll ganz zurücktretend (AJb 7, 54ff Hauser).

[1]) H 2 kennt nur eine weibliche δράκαιναν ζατρεφέα μεγάλην τέρας ἄγριον — πῆμα δαφοινόν 122ff (Callim 4, 91ff), während 194. 212 Πυθώ (Πύθιος) als Ortsname erscheint (B 519 Πυθών; H 3, 178). Dass dieser Name aber dem Dichter zugleich als Name der δράκαινα galt geht aus dem Spiel mit demselben 192ff hervor. Es ist dasselbe Verhältniss wie mit der Δελφοῦσα 66ff; 197ff, die gleichfalls als Quell- und Ortsname und als Persönlichkeit erscheint: daher Apoll Δελφούσιος neben Πύθιος. Der Dichter hat also offenbar Πυθώ als Orts- und als Drakonnamen gefasst. Dass anderseits die Δελφοῦσα (hdschr. Δ. und T. wechselnd) etymol. zusammenhängt mit Δελφύνη, Δελφοί sowie mit δελφίς, δελφίνιος ist mit Schoemann O. 1, 362 als sicher zu betrachten. Und wenn der Dichter auch den Namen und die Sage von der Feindschaft gegen Apoll an den boeotischen Ort anzuknüpfen scheint, so zeigt doch der Name Δελφοί selbst, dass beide Versionen in Pytho-

diese Namen in der ältesten Darstellung, die wir über den Mythus im Homerischen Hymnus besitzen, in weiblicher Form uns entgegentreten, ist als eine bewusste oder unbewusste Änderung des Dichters oder Redactors anzusehen, der das Ziel verfolgte verschiedenartige Vorstellungen auszugleichen und zu verschmelzen. War im Gegensatze zur althellenischen Vorstellung in dem durch fremde Ideen beeinflussten Gebiete die dem Lichte widerstrebende Dunkelmacht mit Vorliebe weiblich gedacht, wie wir noch sehen werden, so hat sich dem Dichter leicht an die Stelle des ursprünglich männlichen Drachen der weibliche gesetzt. Denn das muss als sicher angesehen werden, dass die althellenische Form des Mythus den Gegner Apolls männlich fasste. Nicht nur der Cult von Delphi hat diese ursprüngliche Auffassung zur Darstellung gebracht, es ist vor allem die Analogie, welche hierfür spricht und welche uns in dem Gegner des Sonnengotts keinen andern als den Dunkelgott selbst erkennen lässt, der erst allmälig den absolut schädigenden Charakter angenommen hat, wie er uns in Python entgegentritt. So haben wir in dem Kampfe des Apollon gegen Python den Kampf des Sonnengotts gegen den Dunkelgott zu erkennen und es ist höchst interessant zu beobachten wie in den Culttraditionen, welche der Delphische Hymnus zum Ausdruck bringt, die Bedeutung des Helios selbst hervorbricht, der ursprünglich die Stelle eingenommen hat, an welcher später Apollon erscheint. Apollon tritt in dieser Cultlegende selbst als Helios auf; er setzt sich unmerklich an die Stelle des letzteren: die ältere Periode die den Helios, die jüngere die den Apollon als den Sonnengott und als den Überwinder des Python fasste finden also in der Legende selbst ihre Verbindung und Ausgleichung[1]).

Delphi bekannt waren. Der Dichter sucht also offenbar zwei verschiedene Versionen betr. der Gegnerin des Apoll zu verschmelzen: in beiden war der Name dieser zugleich Orts- und Quellname. Da nun der Name Δελφοί, Δελφοῦσα (bezw. δελφύνη) auf die durch den wunderbaren δελφίς geleiteten Κρῆτες weist, so nehme ich an dass wir in Πυθώ, Πυθών die einheimische, in Δελφοῦσα, Δελφύνη die kretische Version vor uns haben; und es ist sehr wahrscheinlich dass der böotische Dichter (Fick BezzB 0, 201) die sich von Haus aus an den Stadtbrunnen von Delphi Δελφοῦσσα St knüpfende Sage irrtümlich auf das ihm näher liegende Τελφούσιον bei Haliartus übertragen hat.

[1]) Plut def. or. 8 bezeichnet τὸ θηρίον einmal als δράκαινα (H 2, 122), spricht aber sonst durchgehend von ὄφις, δράκων, ὁ Πύθων 15. 21; mus. 15; QG 12; ebenso alle übrigen Quellen Ephor 70; Clearch Ath 15, 72; Apd 1, 22; Hyg 53; EurJT 1245fl; P 10, 6, 6, wie der Cult selbst Schreiber Apoll Pythoktonos 1879, 9ff. Der Name Python von πύθω Hom = σήπω (winterliche Überschwemmung); H 2, 193 Verhältniss umgekehrt; vgl. Pascal Rendic. Lincei 4 (1895) 360ff; Rev. de ling. 30, 87. Ähnlich wird σαῦρος, σαύρα ursprünglich eine allg. Bed. = δράκων gehabt haben, daher Apoll σαυροκτόνος AD 1, 406fl. Δελφύνης Ap 2, 706Sch; δράκων SchneiderCallim 364; SchEurPh 232; Callim 4, 91 ὄφις; auch dieser Drache mit Wasser zusammenhängend,

Python aber ist kein anderer als der Dunkelgott selbst. Denn wie sich für das Verhältniss von Apoll und Hermes aus den Parallelen der Sage noch deutlich erkennen lässt, dass eine ältere Fassung den Tod des Dunkelgotts kannte, so ist auch Python von Haus aus selbst der Dunkelgott, der nur deshalb später zu einem absolut schädigenden Drachen erniedrigt ist, weil nur so sich sein Tod motivieren liess. Der Tod des Python bedeutet eben wieder das Übergewicht des Sonnengotts, wie es ursprünglich täglich, später jährlich im Sommer zur Erscheinung kommt. Und wenn auch der Delphische Cult insofern ein gewisses Schwanken in die Vorstellung hineinträgt, als er die nach der ursprünglichen Auffassung des Tageskyklos zeitlich zusammenfallenden Momente der Geburt des Sonnengotts und seines Kampfs gegen den dunklen Gegner auseinander legt und somit den Gott im Frühling neu geboren werden bezw. von neuem erscheinen lässt, während er den wirklichen Entscheidungskampf zwischen ihm und seinem Gegner im Hochsommer stattfinden lässt, so kann doch nicht bezweifelt werden, dass diese neue Auffassung sich in durchaus natürlicher Entwicklung aus der älteren herausgebildet hat[1]). Als der ursprünglich täglich ge-

daher am Fluss; σπήλαιον Clearch; χάσμα Apd; Bez. zur Erde Hyg 53; P 10, 6, 6; andern Zusammenhang δράκαινα Apd 1, 42. Die Characteristik H 2, 124ff gilt der winterlichen Überschwemmung. Interessant ist wieder die enge Verbindung von Helios mit Apoll 191—196: jener ist es der die Auflösung des Ungeheuers bewirkt, wovon Apoll sich Pythios nennt. Und auch 2, 263ff wird Apoll deutlich (ἀστέρι εἰδόμενος μέσῳ ἤματι — σέλας εἰς οὐρανὸν ἶκεν — φλόγ' ἔδαιε πιφαυσκόμενος τὰ ἄ κῆλα) als Helios gezeichnet. Dieselbe Thätigkeit wie sie Apoll dem Python gegenüber im Mythus ausübt, übt Helios auf Rhodos Dd 5, 56.

[1]) Der Hymnus denkt sich offenbar den Tod des Python unmittelbar nach der Geburt Apolls erfolgend, vgl. Ap 2, 707; Clearch 46; DAK II, 144; Hyg 140 post diem quartum; Simon 26; Pd 55 die Erde auf Seiten des Python. Der Cult von Delphi (über den vgl. allg. Mommsen Delphika. Lpzg 1878; Schreiber Apoll Pythoktonos Lpzg 1879) feierte die Ankunft (und damit zugleich τὸ γενέθλιον) am 7. Bysios PlutQG 9 (ἐπιδημία Procop b. Epistologr ed. Hercher p. 540; θεοφάνια Herod 1, 51; Suid); während er die Pythien (Aristot f 594; SchPdP hyp; Hyg 140 etc als ludi funebres des Python aufgefasst) im Hochsommer feiert (Mt Βουκάτιος C 1688, 45 380 v. Chr.; 'Απελλαῖος 504 PdO 13, 34ff) Tim 65. Obgleich die Tradition fast nur die pentaeterische Feier (582 eingesetzt) kennt, so muss die jährliche (C 1688, 44 ἐνιαυτία) als die für Mythus und Cult den Ausgangspunkt bildende und bedeutsame betrachtet werden. Der νόμος Πυθικός stellte εἰς μίμησιν 'Απόλλωνος die ganze Entwicklung des Kampfs dar. Auch auf Delos ist im Frühlingsfest im 'Ιερός Thuc 3, 104 Δήλια (Robert Herm 21, 161ff) deren ältere Feier H 1, 146ff, zur Feier der Rückkehr des Gottes (daher jetzt Reinigung der Insel als Beginn einer neuen Zeit Bull 6, 80; viele λαμπάδες ῥυμοί 6, 23 l. 183) vom Sommerfest 'Απολλώνια zu unterscheiden Bull 3, 379, das dann den Höhepunkt seines Wirkens darstellte. Wenn aber zugleich am 7. Thargelion (DiogL 3, 2) der Geburtstag des Gottes gefeiert wurde, so bleibt der Zusammenhang des Festkreises unklar. Cult des Apoll Pythios in seiner Verbreitung Wernicke 65ff.

dachte Kampf des Sonnengotts gegen den Nacht- und Dunkelgott zum Jahreskampf sich entwickelt hatte, dem nun auch der Cult Ausdruck verlieh, da mussten sich an die Stelle der älteren Cultformen neue und jüngere herausbilden, welche den Jahreskampf mit dem Tageskampfe zu verbinden und auszugleichen bestrebt waren. Jedenfalls ist der Delphische Cult als eine Apomimese des im Hochsommer zum Entscheidungskampfe zwischen dem Sonnengotte und dem im Wolkendunkel sich offenbarenden Dunkelgotte aufzufassen. Daneben wird aber auch das täglich neue siegreiche Erscheinen der Tagessonne zum Ausdruck gelangt sein.

Es erweitert sich hier also von selbst die tägliche Erscheinung und Wirksamkeit des Gottes zum Jahreskyklos, dh zu der mit den Jahreszeiten wechselnden Machterweisung desselben.

Und dieser Jahreskyklos tritt in all den mannigfachen Mythen uns entgegen, die den Kampf Apolls gegen das Dunkel zum Inhalt haben. Denn überall ist diese Gegnerschaft von Sonne und Dunkel selbständig gestaltet und hat zu neuen Namen und Formen geführt. Zwar der Gegensatz Apolls gegen Tityos wie gegen die Giganten, in welchen beiden in erster Linie die in ungeheuren Formen und Bildungen aus dem Schoosse der Erde quellenden Wolkenmassen des Dunkels zum Ausdruck gelangen, trägt dem Jahreskyklos am wenigsten Rechnung[1]). Wir haben in diesen Mythen mannigfache und bedeutsame Anklänge an Vedische Vorstellungen, wo gleichfalls der Sonnengott, freilich meist in engster Verbindung mit Indra dem höchsten Himmels- und Lichtgotte, gegen die in den Gewitterwolken sich aufthürmende Dunkelmasse ankämpft, sie zerreisst und vernichtet, um seinem Glanze und Lichte wieder dauernd die Herrschaft zu sichern.

Wohl aber sind es eine Reihe anderer Gestalten, die deutlich einmal ihr Dunkelwesen an und für sich, sodann aber zugleich ihre Beziehung zum Jahreskreis widerspiegeln, in denen das Wechselverhältniss zwischen dem Sonnengotte und dem Dunkelgotte zum Ausdruck

---

[1]) Τιτυὸς Sohn der Gaea η 324; λ 576 (ebenso Python EurJT 1247f; Hyg 140); stets das massige seiner Bildung betont SchAp 1, 761; die 9 πέλεθρα die er einnimmt erinnern an die 7 πέλεθρα die der Dunkelgott Ares liegend bedeckt Φ 407; die Geier die ihm dem wehrlosen λ 577ff die Leber fressen an den gleichfalls wehrlosen Dunkelgott Prometheus. Tityos gehört nach Euboea und Phokis Str 422f und hat hier dieselbe Rolle gespielt wie Python. Apoll sein Gegner Apd 1, 23; Ap 1, 759ff, wofür PdP 4, 90; P 3, 18, 15 Artemis setzt. Er ist λ 576ff schon aus dem Glaubenskreise verbannt und definitiv in die Unterwelt versetzt. Im Gigantenkampf ist Ephialtes der eine Aloade und Repraesentant der Finsterniss (oS 229) Gegner des Apoll Apd 1, 37; wenn PdP 8, 12ff dafür der andere Aloade Porphyrion eintritt, so spiegelt sich darin der Gegensatz des Apollcults gegen fremde oder ältere Cultformen wieder.

gelangt. Hier sind vor allem Hyakinthos und Karnos zu nennen. Wie uns der Homerische Hymnus auf Hermes die ganze Entwicklungsreihe des Verhältnisses zwischen Sonnengott und Dunkelgott vorführt und der Schlussakt dieser Entwicklung die enge Freundschaft der beiden von Haus aus feindlichen Götter bildet, so erscheinen auch Karnos und Hyakinthos in dieser Schlussphase ihrer genetischen Evolution. Die einmal feststehende Sage aber von dem Tode dieser Dunkelgötter durch den Sonnengott hat darin ihre befriedigende Motivierung gefunden, dass dieser Tod nur durch einen unglücklichen Zufall erfolgt oder dass es überhaupt nicht Apoll selbst ist, von dem derselbe ausgeht. In Wirklichkeit aber bedeutet der Tod des Dunkelgotts hier nichts anderes wie der des Python: die Vernichtung alles Dunkels im Sommer durch die Gluth der Sonne[1]).

Wir sehen also in diesem Mythus gleichsam die Summe der älteren und der jüngeren Vorstellungen, wie sie sich an das Verhältniss des Sonnengotts zum Dunkelgott knüpften, zusammengefasst. Erlitt in der älteren Form der Dunkelgegner den Tod, während er in der jüngeren sich zum Freunde, Genossen und Begleiter des Sonnengotts entwickelte, so lässt die ausgleichende Form zwar den Tod bestehen, macht aber dennoch den getödteten zum Begleiter und Liebling des Mörders, welcher innere Widerspruch darin seine Lösung findet, dass

[1]) Über Hyakinthos Roscher-Greve ML 1, 2759ff; Hauser Ph 52, 209ff; Cult Wernicke 54f; 70f. Vgl. P 3, 18, 9—19, 5: das βάθρον auf dem das ἄγαλμα des Apoll stand galt als βωμός, in dem Hyakinthos begraben lag, dem sie vor dem Opfer an Apoll ἐναγίζουσιν διὰ θύρας χαλκῆς. Die Sage von der Tödtung P 3, 19, 5 angedeutet; erzählt Apd 3, 116; 1, 16; SchNicTher 902; EurHel 1472. Der Discus die Sonne selbst; dafür früher vielleicht der Stein Head 393. Andere Namen dieses Lieblings Amyklas, Kynortas, Οἴβαλος, Narkissos etc Aristid 1, 131; P 3, 1, 3; Hyg 271. Das Fest im Hochsommer Hes Ἑκατομβεύς war ein Fest der Trauer über den Tod u. zugleich der Freude, welcher letztere Theil sehr bestimmt an die Delphischen Theoxenien erinnert Ath 4, 17. Der in jedem Jahre dem Ap. dargebrachte χιτών P 3, 16, 3 ist das μίμημα d. Wolkengewands in das sich der Sonnengott nach dieser Zeit wieder kleidet. Wie Hyakinthos sò ist auch Κάρνος Liebling des Apoll Praxilla 7 (φάσμα Ἀπόλλωνος Conon 26). Hier ist aber der Antheil Apolls an seinem Tode ganz beseitigt, indem der letztere von anderer Seite erfolgt. Aber offenbar ist der Mörder, der ἐπὶ φόνῳ 10 Jahre in die Verbannung gehen muss, ursprünglich Apoll selbst. Vgl. P 3, 13, 3—5; SchPdP 5, 106; SchCallim 2, 71; SchTheocr 5, 83; Apd 2, 174. Über das Fest (μίμημα στρατιωτικῆς ἀγωγῆς) Ath 4, 19; EurAl 449f; PlutSymp 8, 1, 2; Hiller vGärtringen Thera 22ff. Mt Καρνεῖος Hochsommer. Mit dem Tode des Κάρνος verbindet die Sage wieder den Eintritt von λοιμός u. λιμός. So sehr der vordorische Cult durch die Dorer, welche ihn übernahmen u. umgestalteten, seinen ursprünglichen Charakter eingebüsst hat, ist doch das wesentliche, der Tod des Κάρνος u. die Feier des Ap. Καρνεῖος noch klar erkennbar.

der Tod nur durch einen unglücklichen Zufall erfolgt. In Wirklichlichkeit ist Hyakinthos, dessen Name vom Nass des Himmels nicht zu trennen ist, und Karnos, in dem das Wolkendunkel wieder unter der Gestalt des Widders zusammengefasst wird, kein anderer als der Dunkelgott selbst.

Und wie es hier der als Bock oder Widder, dort der als Drache aufgefasste Dunkelgott ist, der seinen Tod durch den Sonnengegner erleidet, so treten uns auch sonst noch mannigfache Spuren entgegen welche darauf hinweisen, dass dieses Verhältniss des Sonnengotts zum Dunkel im Mittelpunkte alles Denkens und Combinirens stand. Und mag auch der Cult wechselnd bald im Frühling, bald im Sommer den eigentlich entscheidenden Kampf zwischen dem Lichte und dem Dunkel angesetzt haben, es wird immer darin ausgedrückt dass die Sonne mit ihrem Glanze und mit ihrer Gluth über das Dunkel von Nacht und Winter die Herrschaft gewinnt[1]). Scheucht der Sonnengott Morgens mit seiner Lichterscheinung den Nachtgott zurück, indem er seine feurigen Pfeile auf ihn absendet, so steht er Mittags im Zenith seiner Herrschaft, da nun auch die Wolken kraftlos niedersinken, von der Gluth seiner Erscheinung bewältigt. Und tritt der Sonnengott im

[1]) Das Verhältniss zwischen Apoll u. Hermes wie es H 3 schildert (daher noch in Andania P 4, 33, 4 Apoll Καρνεῖος und Hermes φέρων κριόν vereinigt) liegt allen diesen Verhältnissen zu Grunde. Die ursprüngliche Feindschaft ist in Python dargestellt, der spätere Ausgleich in Hyakinthos, Karnos etc. Statt des Karnos gab eine andere Version P 3, 13, 4 Κριός an; derselbe ist P 10, 6, 6 euhemeristisch zum Herrscher und Vater des Python geworden, wie umgekehrt ein Sohn des Python wieder Αἴξ ist PlutQG 12. Ebenso wird die Feindschaft in Marsyas festgehalten, der gleichfalls ursprünglich thierisch gedacht ist. Man muss festhalten dass Pan-Hermes selbst ursprünglich als Bock gefasst war. Das erotische Motiv der Knabenliebe ist erst spät hineingetragen. Auch Apoll Maleates gehört hierher P 2, 27, 7; 3, 12, 8; Μαλόεις St, da Malos in der Inschr. des Isyllos Stifter des Cults ist und Εφ. 1885, 88 im Cult Maleates neben Apoll erscheint. Da ein bronzenes Votivbild einen Bock darstellend den Namen Maleata trägt Ja 89, so ist die Ableitung von μῆλον (gegen vWilamowitz Isyllos 98ff) wahrscheinlich. Da anderseits dieser Apoll mannigfache Beziehung zum Hunde aufweist vWilamowitz 87ff, so scheint mir Apoll Κύννειος (troz des doppelten νν, vgl. Töpffer 301ff) eine ähnliche Bedeutung zu haben wie die angeführten: wie dort der Dunkelgott als Bock, so wurde er hier als Hund (oS 81; daher Κυνόρτας P 3, 1, 3; 13, 1) gefasst: mit dem Sirius hat das absolut nichts zu thun. Hierher gehören auch die zahlreichen Lieblinge Apolls PlutNum 4; ClemR Hom 5, 15, die freilich zum Theil selbst Hypostasen des Gottes bezw. Stifter und Vertreter seines Cults bedeuten werden, zum Theil aber die Dunkelbrüder des Gotts sind. Eine weite Verbreitung hat die Sage von den schönen Dunkelknaben Hylas und Linos gehabt; auch die Sage von Skephros und Leimon spiegelt das Verhältniss des Sonnen- u. Dunkelgotts wieder; Asklepios, Aristaeos oS 250ff.

Frühling in neuer Kraft gegen das Dunkel auf, dem er im Winter hat Raum gewähren müssen, so zeigt er sich im Hochsommer in seiner höchsten Sieghaftigkeit, da nun alles Wolkendunkel vor seiner erbarmungslosen Gluth vergeht und verschwindet. Überall ist aber die Cultlegende bestrebt gewesen dem spätern Standpunkte gerecht zu werden, welcher die ursprünglichen Gegner friedlich geeint dachte, indem sie in immer neuen Namen und Formen den Dunkelgegner als Liebling, als Freund des Sonnengotts fasste und den letzteren selbst nach jenem benannte.

So erscheint der Sonnengott in dieser seiner majestätischen Erscheinung und kraftvollen Überwindung des Gegners als ein gewaltiger Jüngling, der nicht nur als Tagesläufer sondern auch als Kämpfer, Ringer oder Streiter seine Stärke erweist und damit wieder zum glänzenden Vorbild für die männliche Jugend und deren kriegerische Bethätigung in Spiel und Ernst wird. Und damit wird er zugleich selbst zum Helfer im Streite dessen mächtige Hülfe die Kämpfenden sich erflehen[1]).

Wenn in diesen Mythen und Culten der Sonnengott als der Sieger, der Dunkelgott als der Unterliegende erscheint, so hat nun umgekehrt das offenbare Leiden des Sonnengotts im Winter gleichfalls zu mannigfachen Anschauungen und Mythen geführt. Zunächst gehört hierher die Sage von den Hyperboreern. Denn wenn das Jahresleben des Gottes sich offenbar in zwei grundverschiedene Perioden zerlegt, indem der Zeit seiner Machtfülle und Majestät die Zeit seines Unterliegens, seiner Schwachheit oder Abwesenheit folgt, so wird es verständlich dass auch der Cult dem Rechnung trägt und gleichfalls in zwei grossen Abschnitten das Leben des Gottes zur Darstellung bringt. Auch hier ist, wie gewöhnlich, der Tageskyklos in den Jahreskyklos übergegangen. Denn das an jedem Abend neu hinter den westlichen Wolkengebirgen Verschwinden, wie das an jedem Morgen wieder aus der östlichen Geburtsstätte des Lichts und des Glanzes Aufsteigen ist unwillkürlich mit dem herbstlichen Verschwinden in die Wolken und Wasser des Winters und dem Neuerstarken und Heimkehren im Frühling

---

[1]) Apoll giebt Ψ 660 Ausdauer im Faustkampf; ringt mit Hermes im Laufe, mit Ares im Faustkampf P 5, 7, 10; ebenso mit Phorbas H 2, 33; SchΨ 660. Daher Apoll πύκτης, δρομαῖος P 5, 7, 10; H 2, 33; SchΨ 660; PlutSymp 8, 4; ἐναγώνιος Syll 370, 101; Καρκυονεύς Ca 3, 1203; Wernicke AJb 7, 215ff (Καρκυών in der Sage wohl ähnlich dem Κάρνος uA oS 279); Gymnopaedieen dem Apoll P 3, 11, 9; Hes ἀφεταῖος P 3, 13, 16. Apoll in Rüstung P 3, 10, 8; 10, 2; im Helm Κόρυθος P 4, 34, 7; Head 534, was sehr an Helios H 31, 10 χρυσέης ἐκ κόρυθος erinnert. Alle diese Auffassungen und Cultnamen sind aus den unmittelbaren natürlichen Anschauungen der Sonne dh ihres Laufens, ihres Ringens mit dem Dunkel etc herausgewachsen.

verschmolzen worden. Apollon verschwindet so für die Zeit des Winters: die Sonne welche aus den Regenströmen und hinter den düstern Wolkenmassen nicht mehr zu sehen ist; welche in ihrer feurigen Kraft völlig verloren gegangen zu sein scheint, wird vom Glauben und Cult hier als in die Verbannung gegangen aufgefasst; sie weilt während dieser Zeit bei andern Stämmen, denen sie ihre Gunst erweist. In der Sage von dem Sonnenheros Bellerophon[1]) ist dieses Fortwandern wie ein Irregehen aufgefasst; in dem Sagencomplex von Herakles hat sich an die Thatsache der weiten Wanderung, die zunächst auf die tägliche Himmelsbahn bezüglich offenbar durch Übertragung auf die Jahreslaufbahn erweitert worden ist, eine grosse Zahl von Einzelabenteuern geknüpft die den Heros als den zur Zeit abwesenden in der Ferne weilenden zum Mittelpunkt haben. Alle diese Sagen gelten der winterlichen Abwesenheit des Sonnengotts, während welcher der Glaube ihn in fernen Gegenden anwesend und thätig dachte.

Weiter hat der Mythus dieses winterliche Leiden des Sonnengotts, das ja zugleich zweifellos eine Unterordnung unter den Dunkelgott bedeutet, als ein Verhältniss der Dienstbarkeit gedacht, in das er eben zu dem Dunkelgotte tritt[2]). Lässt sich die Erfahrung, die unmittelbare Beobachtung darin nicht täuschen, dass der Sonnengott nicht völlig abwesend ist, sondern von den Wolken und Regenmassen verdeckt ein schweres Leben führt, mühsam nur seine Existenz, seine Kraft, sein Wesen aufrecht hält, so erklärt sich dieses offenbar aus dem völligen Übergewichte des dunklen Gegners, unter dem der Sonnengott selbst steht und leidet. Der Dunkelgott wird hier zum Herrn und Meister, der den Sonnengott in seinen Dienst zwingt, ihm seine Herrschaft, seine Befehle auferlegt.

---

[1]) Wie es schon. Z 200ff ausgedrückt wird dass Bellerophon allen Göttern verhasst wurde und nun einsam κάπ πεδίον τὸ 'Αλήιον ἀλᾶτο ὃν θυμὸν κατέδων πάτον ἀνθρώπων ἀλεείνων.

[2]) Über Hyperboreer, Aethiopen etc oS 18; daher AeschSu 214 φυγάδ' ἀπ' οὐρανοῦ vgl. mit υ 356f. In Athen wie in Delos (Serv 4, 143) war das Jahr in je 6 Monate der An- und Abwesenheit des Gottes getheilt; in Delphi war die erstere auf 9 Monate erweitert. Über die ἐπιδημία Alc 2ff (hier ist das ἔτος ὅλον bei den Hyperboreern natürlich in Wirklichkeit das winterliche Halbjahr); die ἐπιδημία selbst als im Frühling geschehend geschildert; vgl. Theogn 773ff; Sappho 147; Dion P 527ff. Wie das neue Kommen des Gotts hier durch ὕμνοι κλητικοί herbeigerufen wird, so begleiten seine herbstliche ἀποδημία ὕμνοι ἀποπεμπτικοί Menander Encom 1, 4. Apoll dem Admetos (dieser ein anderer Name des Hades) dienend B 766; SchEurAl 1; OMüller Dor. 1, 332ff; Proll 299ff; ebenso dem Python SchPdP Hyp (Πυθῶνι τὰς βοῦς νέμων); auch Anaxandridas 5 bringt das θητεῦσαι αὐτόν mit dem Morde des Python in Beziehung. Ja es gab eine Version die Apoll durch Python getötet werden liess PorphVPyth 16; vgl. Pd 55. Wenn der Dienst des Apoll später durch die Tödtung der Kyklopen erklärt wird, so spielen hier nationale und kulturelle Momente herein.

Und hier hat nun eine tiefere Auffassung angeknüpft, die sich nicht mit der Thatsache des Mords, wie er an dem Dunkelgotte im Sommer statt hatte, genügen liess, sondern das Wechselverhältniss der beiden Gegner vom Gesichtspunkte der Sittlichkeit aus betrachtete. Muss der Sonnengott im Winter leiden, so ist das nur gerecht, da er durch die Ermordung seines Gegners im Sommer eine schwere Verschuldung sich zugezogen hat, die eine entsprechende Busse verlangt. Namentlich der Delphische Cult hat diesen Standpunkt entschieden vertreten, indem er, obgleich er anderseits Apoll zu der hehren ethischen Persönlichkeit umgeschaffen hat, als der er uns später entgegentritt, doch zugleich die innere Nothwendigkeit der Busse hervorgehoben hat, um auch den tiefstgehenden sittlichen Anforderungen gerecht zu werden. Und wenn dieser Cult auch, sei es bewusst sei es unbewusst, seine dramatische Darstellung der Vorgänge dadurch von ihrer natürlichen Grundlage gelöst hat, dass er sie mit dem grossen Neunjahrkyklos in Verbindung gebracht hat: die ursprüngliche und allein nur so Sinn habende Beziehung derselben auf das Jahresleben des Sonnengotts hat damit nicht verwischt werden können[1]. Die Ermordung des Dunkelgegners durch Verbrennen im Hochsommer einerseits, das Umherirren des Sonnengotts und sein in die Fremde gehen anderseits wird hier in dramatischer Darstellung den Gläubigen vorgeführt, bis der Gott durch die gethane Busse, als welche eben sein Leiden im Winter gilt, gereinigt und gesühnt im Frühling zurückkommt. Diese wechselnden Phasen im Jahresleben des Sonnengotts fasst der Cult in eine Reihe von Akten zusammen, um so den Gläubigen die Thaten und Leiden des Gotts im Zusammenhang vorzuführen.

Wenn hier der Cult die beiden Hauptphasen im Leben des Sonnengotts mit einander in Wechselbeziehung bringt, so haben sich andere Sagen mit dem scheinbar Irregehen der Sonne im Hochsommer beschäftigt, wodurch sie das Leben der Erde schädigt und vernichtet und damit gleichfalls eine Schuld auf sich ladet. Zwar in Apoll tritt

[1]) Das Septerion wie es in jedem 9. Jahre in Delphi stattfand fasste alle Momente des Verhältnisses von Sonnen- u. Dunkelgott in eine Reihe von Akten zusammen um sie so den Gläubigen mimetisch vorzuführen, daher PlutQG 12 μίμημα τῆς μάχης καὶ τῆς φυγῆς καὶ ἐκδιώξεως. Die Ceremonie des Kampfs selbst (Plut. def. or. 15; Ephor 70, der zuerst Python crass euhemeristisch behandelt) stellt das Verbrennen des Dunkelgotts bezw. seiner Wolkenbehausung durch d. Sonnengluth dar. Sodann folgten αἱ πλάναι u. ἡ λατρεία des den Apoll darstellenden παῖς Plut aO; mus. 14, worauf er durch καθαρμοί (ἁγνισμός; χοαί), μηνίματα (AelVh 3, 1) supplex TertullCor. 7 (Callim 32) und Φοῖβος ἀληθῶς zurückkehrt. Hier sind also der Sieg des Gotts über das Dunkel im Sommer, seine winterliche Abwesenheit (dass gerade Tempe hierfür gewählt wurde hängt mit alten historischen Beziehungen zusammen), u. seine Rückkehr im Frühling in einer zeitlich zusammengedrängten Reihe von Akten dargestellt.

dieser Gesichtspunkt dass er des rechten Wegs verfehlen könne fasst ganz zurück: wohl aber kommt derselbe in Helios sehr deutlich zum Ausdruck. Denn die Sage wie sie sich an Phaethon — ein Cultname und eine Hypostase des Helios — knüpft, berücksichtigt zwar in ihrem ersten Theile den Tageslauf der Sonne, die im Zenith angekommen, wieder hinabstürzt zur Erde; sie gilt aber in ihrem zweiten Theile dem Jahreslaufe, dem scheinbaren Abweichen der Sonne vom rechten Wege im Hochsommer. Auch hier also gehen wieder die beiden Kyklen, der Tageskyklos mit seinem täglichen Absturz der Sonne und der Jahreskyklos mit seinem Abirren der Sonne, in einander über und der Mythus baut sich aus der Combination beider auf[1]). Der Sonnengott, der in den Hundstagen mit erbarmungsloser Gluth auf die Erde und ihre Geschöpfe herniedersengt, scheint nun vom rechten Himmelswege abzuirren; und so wird der combinirenden Phantasie unwillkürlich sein Leiden, wie es als Sturz vom Himmel oder als Dienstbarkeit im Winter dem Glauben nun einmal feststeht, zur Strafe für die Schuld die er sich durch jenes Irren zuzog.

So gestaltet sich das ursprüngliche Tagesleben des Gottes in unmerklichem Zusammenwachsen der verschiedenen Kyklen und der verschiedenen an diese letzteren sich knüpfenden Auffassungen vom Thun und Leiden des Gotts zum Jahresleben und der Cult stellt die verschiedenen Phasen desselben dar. Und obgleich diese Phasen so

---

[1]) Für den Phaethonmythus bilden die Worte Hsd 164 (=Hyg 154; Erat 214f) die Grundlage: Robert Herm 18, 434ff; Petersen MittRA 10, 67ff. Ἥλιος φαέθων Λ 735; χ 388; Η 31, 2. Hesiod gab also schon den vollen Mythus, indem er einmal den Tagessturz des Phaethon in den Eridanus (Dd 3, 57) dh Okeanos kannte (spätere dafür Rhodanus oder Padus): Eurip. hat im Drama f 771—784 (dazu vWilamowitz Herm 18, 396ff) diesen echten Zug dahin abgeändert, dass er (anders Hippol 735ff) Phaethon unmittelbar nach Besteigen des Wagens herabstürzen lässt wodurch das Ganze Unsinn wird; betr. der späteren Umgestaltungen der Sage vgl. vWilamowitz aO; Knaack Qaestt. Phaeth. Berl. 1886. S. 17ff; Herm 22, 639f. Übrigens ist der von Hsd behandelte Phaethon Solis et Clymenes fil. f. 221 oder Clymeni (Solis f.) et Meropes f 164 (Eurip. macht Helios zum wirklichen, Merops zum Adoptivvater) kein anderer als der th. 986ff erwähnte Sohn des Kephalos, da der letztere gleichfalls nur eine Hypostase des Helios. Sodann aber hatte Hsd (Hyg 154. 152) schon den Brand der Erde gegeben, was nur die Hochsommergluth bezeichnen kann: vgl. Schp 208; Plato Tim 3; AristM 1, 8; Dd 5, 23 (Timaeus). Geht nun aus Hyg 152 hervor dass Hesiod die Deukalionische Fluth als unmittelbare Folge mit dem Weltbrande verbunden hatte (Robert Herm. aO 440f; was Knaack aO 1 ff dagegen anführt ist nicht beweisend), so erkennt man dass die beiden Jahreskatastrophen (der Sommerbrand und die Winterüberschwemmung) schon in der alten Sage in Wechselverhältniss standen. Der Tod durch den Blitz ist ein bekannter Nothbehelf; die Verbindung des Sonnengotts mit dem Wolkenschwan schon Hesiodisch.

allmälig in einander übergehen, dass von feststehenden Anfangspunkten dieser Perioden im Grunde nicht die Rede sein kann, so hat der Cult natürlich doch bestimmte Momente fixieren müssen, mit denen er Kommen und Gehen des Gottes verbindet und an denen er dasselbe feiert. Der Beginn des neuen Tages wird jetzt ebenso wie der Anfang des neuen Monats zu den heiligen Epochen im Leben des Sonnengotts, während zugleich der erste Frühlingsmonat und andere Zeiten nicht minder bedeutsam hervortreten[1]).

Als Jahresgott ist nun Helios-Apollon vor allem der Träger und Herrscher der Vegetation, die er zum Keimen Wachsen und Reifen bringt. Und so sehen wir denn in den Thargelien, einem hochaltertümlichen Feste, den Gott als den Reifegott gefasst. Und es ist höchst bezeichnend wieder dass, wie das Fest seinen Namen von Helios hat, es auch beiden Namen, dem älteren und dem jüngeren, gerecht zu werden sucht. Auch daraus erkennen wir also wieder, wie einst Helios die Stelle eingenommen hat, die später allein dem Apoll zukommt. Und in gleicher Weise hat auch sowohl das Schlussfest des Apollinischen Sommercults von Attika, die Pyanepsien, wie die übrigen Sommerfeste des Gottes, in denen seine mächtige Wirksamkeit dargestellt und zugleich seine Gnade und sein Schutz erfleht wurde, ebenso dem Helios wie dem Apollon gegolten. Helios und Apollon erscheinen hier nur wie zwei verschiedene Namens- und Entwicklungsformen des einen Gotts, der in der Gluth seines himmlischen Feuers die in der Erde schlummernden Keime weckt, die aufsprossenden Saaten zum Reifen bringt und so der Erde und ihren Geschöpfen immer wieder die Früchte spendet, deren sie zu ihres Lebens Erhaltung bedürfen. Nur aus seinem Wesen als Sonnengott ist dieses Thun des Gottes wie der ihm für sein Wirken dargebrachte Cult zu erklären. Ihm als dem Sonnengotte ist der Segen der Erndte in erster Linie zu verdanken[2]).

---

1) Dem täglichen Gebete mit dem der Grieche den Aufgang und den Niedergang des Helios begleitete Plato leg. 10, 3; Conv 36; LucSalt 17 entspricht der Cult des Apollon ἑώιος Ap 2, 669ff oder ἔναυρος Hes; Apoll νεομήνιος Her 6, 57 = αὐρεός Herond 3, 34 (Crusius IndogF 4, 171ff): hierüber wie über Ap. ἑβδόμειος u. εἰκάδιος oS 138, wozu zu bemerken dass auch Helios durch die 7 Strahlen, die 7 Söhne (SchPdO 7, 131; Dd 5, 56), die 7×50 Stück seiner Heerde die Beziehung auf die 7zahl trägt, was nur aus dem Einfluss semitischer Zeitrechnung zu erklären.

2) Über die Thargelien (im Mai) Hes; Et; Crates bei Ath 3, 80; Archil 113; Hipponax 37; Anacr 40; Ath 10, 24. Die Alten haben den Namen mit θέρος u. ἥλιος zusammengebracht: die Beziehung auf den letzteren ist unabweisbar. Das Fest galt dem Apoll und der Artemis einer-, dem Helios und den Horen anderseits SchAristEq 729; Porph. abst. 2, 7: Helios u. Horen die älteren Formen jener; über Artemis Kap. 10. Wenn der Gebrauch der Eiresione an diesem Tage der Sage nach zur Abwehr von λοιμός u. λιμός geschah, so ist darunter eben wieder

Und einen ähnlichen Gedanken drücken auch die Delphischen Theoxenien aus, die den Gott wie einen grossen Gastgeber feiern, der die durch ihn zur Reife gebrachten Früchte des Feldes dem Genusse Aller darbietet. Denn dem Sonnengotte, dem grossen Vater und Urheber aller Zeugungen in dem weiten Pflanzenleben gehören ja in Wirklichkeit die irdischen Gaben, die er aus lauter Güte und Freundlichkeit den Menschen und Thieren zum Genusse schenkt. In all diesen Gebräuchen erscheint also Apoll als der grosse das Leben der Erde zeitigende Sonnengott, der im Frühling durch seine Gluth die Keime dem mütterlichen Schoosse entlockt, um sie allmälig in seinem Feuer zu reifen, bis dieser Feuerbrand eine solche Gewalt empfängt, dass alles Wachsen zum Stillstande und zum Ende gelangt[1]).

Aber auch sonst bringt der Gott in mannigfachen Beziehungen, Cultnamen und Gebräuchen diese seine Einwirkung auf die Erde und ihr Leben zum Ausdruck. Er hat die Macht und den Willen dieses Leben je nachdem in besonderer Weise zu fördern oder zu schädigen. Steht er im Allgemeinen in innigster Beziehung zur Pflanzenwelt, so hat der Cult wieder einzelne Bäume und Pflanzen in spezielle Verbindung mit ihm gebracht, indem er sich durch historische oder andere Motive hierbei leiten liess[2]). Aber auch sonst greift Apollon mannig-

die jährlich wiederkehrende Unfruchtbarkeit der Erde zu verstehen. Die mit dem Feste verbundene Tödtung und Verbrennung der φαρμακοί (Hippon 4—9. 19. 37. 43; Harp) ist als ἀπομίμημα der Tödtung und Verbrennung des Python (oS 283) zu fassen; vgl. Toepffer RhM 43, 142ff gegen Stengel Herm 22, 86ff; Usener SWA 137, 3, 59ff; Osthoff BezzB 24, 144ff. An den Skirophoria (Juni) nahm wieder der ἱερεύς τοῦ Ἡλίου (Harp σκίρον) theil. Der Mt Hekatombaeon (Juli) hatte speziell von den dem Apoll und Helios dargebrachten Opfern seinen Namen Et (ἱερὸς τῷ ἡλίῳ, wenn die hinzugefügte Erklärung natürlich auch falsch ist); der Metageitnion (August) galt Ἀπόλλωνι Μεταγειτνίῳ Harp; der Boedromion (Septemb.) dem Apoll βοηδρόμιος Harp; PlutThes 27; an den Pyanepsien (Oktob.) endlich, dem Erndtedankfeste, nahm wieder Helios neben Apoll theil Suid Εἰρεσιώνη; SchAristEq 729 etc. Daher das θέρη χρυσᾶ πέμπειν PlutPyth 16 den Apoll ὡς καρπῶν δοτῆρα darstellt. Vgl. Str 264; P 1, 31, 2; Her 4, 33; Callim 4, 278. 283; AeschA 633 Helios τρέφων χθονὸς φύσιν; SophOR 1425 τὴν πάντα βόσκουσαν φλόγα Ἡλίου; Eur 937 des Helios πολύκαρπον ὄχημα etc.

1) Dass an den Θεοξένια die üppig sprossenden Früchte des Landes eine Rolle spielten zeigt Polemo 36; der Name des Festes SchPdO 3 init. hat zu mannigfachen Deutungen Anlass gegeben. Dass das Fest keineswegs immer (Hes) eine κοινὴ ἑορτὴ πᾶσι τοῖς θεοῖς war geht aus P 7, 27, 4 Θεοξένια τῷ Ἀπόλλωνι hervor. Es scheint also dass an diesem Tage ein grosses Festmahl zugerüstet wurde von den Gaben welche die Sonne bis dahin gezeitigt hatte, an dem Priester und Ehrengäste (Westermann Biogr. 92; Plut. sera vind. 13) theilnahmen.

2) Apoll ἐρίφυλλος Hes; φυτάλμιος. Bestimmte Bäume in Beziehung zu ihm gesetzt, vor allem der Lorbeer daher δαφνίτης Hes; δαφναῖος AP 9, 477; die Ceremonie der Daphnephorie Alcm 17 (wobei aber zu bemerken dass der ursprüng-

fach in das irdische Leben und speziell in die irdische Existenz ein — vor allem dadurch dass er mit seiner erquickenden Wärme Krankheiten vertreibt, Leben und Gesundheit fördert, während er mit seiner furchtbaren Gluth Seuchen heraufführt und Vernichtung und Tod das Land durchziehen lässt. So ist er je nachdem ein heilender und ein schlagender, ein gütiger und ein zürnender Gott, der in gleicher Weise die höchste Gnade wie den furchtbarsten Grimm die Menschheit empfinden lässt[1]). Auch diese Doppelseite seines Wesens ist in folgerichtiger Entwicklung aus dem natürlichen Kerne seiner Persönlichkeit geflossen: Leben und Tod sind in gleicher Weise in ihm beschlossen.

Wenn sich die Einwirkung des Sonnengotts in dieser Weise auf das Pflanzen- und Thierleben der Erde äussert, so ist es natürlich dass den Seestämmen, deren Thätigkeit ausschliesslich dem Meere gehört, die Wirkung des Gottes eine andere erscheint. Aber hier ist es ausschliesslich die segensreiche Seite, nach der hin seine Machterweise empfunden werden. Sein Neuerwachen im Frühling bedeutet den Neubeginn der seefahrenden Thätigkeit; wenn der Sonnengott in Sturm und Gewitter. siegreich durch die feindlichen Wolkenmassen bricht, beginnt der Schiffer wieder zu hoffen und an Rettung zu glauben; das freundliche Geleit des lichten Gotts führt sicher durch Wogen und Sturmwinde hindurch. Namentlich als Delphinios ist Apollon dem Schiffer zum Schutzherrn der Seefahrt gegen alle Gefahren und Hemmnisse des Meers geworden. Die im Glauben ein für allemal feststehende Macht des Sonnengotts, die in der prinzipiellen Feindschaft desselben gegen die Finsterniss, in seinem niemals rastenden Kampfe gegen alle Erscheinungsformen des Dunkels sich äussert, ist hier in spezieller Beziehung zum Meere in der Weise zum Ausdruck gelangt, dass Apollon das Dunkel, wie es den Schiffen und den Schiffern Gefahr bringend in

liche Gedanke wieder den Wolkenbaum im Sinne hat); Hehn 218ff (daher später die Sage von seiner Liebschaft mit Daphne); Palme auf Delos P 8, 48, 3 etc. Ἔναγρος Hes vielleicht ἐργάτης P 8, 32, 4; σιτάλκας P 10, 15, 2; ἐριθάσεος Ca 2, 841; ἐρεθίμιος vHiller Herm 29, 16ff; ἔρσος Ca 1, 430 etc.

[1]) Als Bringer aber zugleich auch als Abwehrer der Mäuse- und Heuschreckenplagen im Sommer gelten dem Apoll die Cultnamen Σμινθεύς Str 604; 611—13; Polem 31; Παρνοπίων -όπιος Str 613; P 1, 24, 8: ἐρυθίβιος in Bezug auf den Mehltbau Str 613. Apoll als Heilgott (oS 253); Bruchmann DBreslau 1885: anderseits λοίμιος Macr 1, 17, 15, wie er schon A 44ff die Pest sendet. Damit wird er ganz zum Todesgott der οἷς ἀγανοῖς βελέεσσιν ἐποιχόμενος tödtet Ω 758, γ 280; ο 411; η 64; ρ 251; 494 etc; Archil 27; Hippon 31 etc; Macr 1, 17, 11 inustos morbo Ἀπολλωνοβλήτους καὶ ἡλιοβλήτους appellant. So wird der Tod des Patroklos Π 788ff; der Niobiden Ω 605; des Meleager P 10, 31, 3; des Idas I 564; P 5, 18, 2; des Eurytos ϑ 227 auf Apoll zurückgeführt. Wie der Hochsommer X 31 πολλὸν πυρετὸν bringt; Helios ClemS 5, 44; Str 635 der Urheber aller Krankheiten ist, so ist er zugleich gleich dem Apoll der gesundende.

Stürmen und Wettern erscheint, bekämpft und besiegt. In Wirklichkeit ist hier also kein Unterschied von den bekannten Kämpfen des Gottes gegen dic Unholde der Finsterniss, wie sie in winterlichen Überschwemmungen und sonst ihre Kraft äussern. Aber obgleich das Meer nur durch die Stürme und Wetter selbst in Aufruhr versetzt wird und daher die wilden Meereswogen keine selbständige Kraft und Bedeutung haben, so glaubt der Schiffer doch die direkte Einwirkung des Sonnengotts auch auf das Meer selbst zu erkennen: mit seinen goldnen Lichtpfeilen scheint Apollon unmittelbar das Meer und seine Wogen zu treffen; er beruhigt mit seinen Strahlen die wilde Bewegung; er glättet die auf- und abwogenden Gewässer; er bereitet dem Schiffer von neuem die leichte sichere Fahrt[1]).

Wenn so der Sonnengot der Erde wie dem Meere, den Geschöpfen jener wie dieses sich im höchsten Grade als ein Gott der Güte und Gnade erweist, so kann es nicht auffallen, dass er für alle Gläubigen der höchste Schutzgott, der Abwehrer von Noth und Unglück, der Heilbringer und Heiland geworden ist. Ihm errichtet der einzelne Hausherr vor seinem Hause Säule und Altar um so des immer gegenwärtigen Sonnenlichts eingedenk zu sein; ihm als dem anwesenden Zeugen und Vertreter von Recht und Wahrheit bringt der Priester ein Opfer vor der Versammlung und Berathung des Volks; ihm als dem Vorbilde und Schützer vor allem der Jugend bringt der Jüngling das Haar zur Weihe dar. Denn das Sonnenlicht ist es welches dem Manne erst die Möglichkeit des Schaffens und Wirkens gewährt; welches als das aufdeckende und ans Licht bringende über allem rechten und wahren steht; welches als das lebenschaffende und lebenfördernde besonders der Jugend sich freundlich zuneigt dass sie wachse und gedeihe und gleich den Saaten des Feldes reife zu edler Frucht. Lässt die Sonne

[1]) Apoll ἐμβάσιος Ap 1, 404, wofür auch Ἰασόνιος SchAp 1, 966; ἐκβάσιος Ap 1, 966; ἐπιβατήριος P 2, 32, 2; allgemeiner φαναῖος Hes; ἐυρύαλος Hes; Μυρτῷος C 5138; SophAi 702. Helios und Apoll namentlich an Küstenplätzen verehrt, Apoll ἀκταῖος, ἄκτιος Ap 1, 404; Str 588; eine grosse Zahl von Vorgebirgen ihm geweiht. Anschaulich schildert die Thätigkeit des Sonnengotts die Apd 1, 139 berichtete Sage wonach Apoll τοξεύσας τῷ βέλει εἰς τὴν θάλασσαν bei schwerem Sturme aus der Höhe κατήστραψεν: daher Apoll αἰγλήτης der Insel Anaphe Str 484; Ap 4, 1694ff. Apoll Δελφίνιος, obgleich ursprünglich in Bezug auf den überwundenen Δελφύνης, ist später in Anknüpfung an den Seeapoll auf den Delphin bezogen, daher Apoll selbst H 2, 222 die Gestalt des Delphin annimmt; SchArat 316; Él. cér. 2, 6; allg. Preller Aufs. 244ff. Hierher wird auch die Sage von dem Sonnenbecher gehören der ursprünglich das Wolkengefäss bezeichnet, in dem die Sonne zu ruhen und sich fortzubewegen scheint Pisander 5; Panyas 7; Pherec 33h; Apd 2, 119, ist dann aber auch auf die nächtliche Fahrt übertragen die der Glaube den Sonnengott bei seiner Okeanosfahrt von W. nach O. machen liess Ath 11, 38. 39 (Mimnerm 12 setzt statt d. Bechers εὐνή—κοίλη).



alles was es giebt auf Erden wachsen, so muss auch das Haar, an dem das Wachsen des Menschen ja am sichtbarsten zum Ausdruck gelangt, unter dem besondern Schutze dieser wunderbaren Sonnenmacht stehen und es ist nur ein Gebot der Dankbarkeit, wie von den Früchten des Feldes so auch von dem Haare ein Opfer dem Sonnengotte darzubringen. Und wie die Sonne es ist, die allen Ordnungen der Welt erst die Möglichkeit ihrer Existenz wie die höhere Weihe ihres gedeihlichen Wirkens schafft, so ist Apollon zum Schirmherrn aller städtischen und staatlichen Ordnung, der Familie und des Geschlechts, des Stammes und des Bundes geworden. Und wie im Sonnenlichte der Mensch dankbar all das beschliesst und zusammenfasst was es für ihn erfreuendes und erquickendes, gedeihliches und schirmendes giebt, so wendet sich der Gläubige auch an den Sonnengott Apollon in jeder Noth und nicht vergebens mit Gebet und in feierlichem Gesange. Denn er, der Sonnengott, ist der Träger der höchsten Weltordnung, wie er der Geber alles Lebens, der Förderer alles Gedeihens, der Schöpfer aller Freude und Lust ist. Er wird zum Mittelpunkt dem Einzelnen wie der Gemeinde für ihr Leben und für ihre Wohlfahrt; für ihr Wirken und für ihr Gedeihen; für ihren Frieden und für ihre segensreiche Entwicklung[1]).

Eine neue Ideenreihe knüpft sich an den Sonnengott als Träger der Zeiten. In ihm der seine verschlungene Laufbahn am Himmel dennoch mit nie fehlender Sicherheit zu Ende zu führen weiss schliesst sich der grosse Kreis zusammen, der allem irdischen Leben Maass und Ziel setzt. So wird er nicht nur zum Führer und Träger der kleineren Mondkreise, die sich ihm und seiner Satzung unterordnen müssen, er wird selbst zum Ordner und Gesetzgeber der Welt, die sich ihm und seiner Satzung zu unterwerfen hat. Denn im Jahreskreise vollzieht sich, es ist schon wiederholt darauf hingewiesen worden, die grosse vorbildliche Ordnung des Himmels und das Leben der Erde ist nur ein Produkt, ein Widerschein, ein Abbild jenes höheren himmlischen Urbilds[2]).

---

[1]) Helios τερψίμβροτος μ 269; σωτήρ P 8, 31, 7; AeschSu 213; ἐλεύθερος P 2, 31, 5; Apoll ἀλεξίκακος Ca 3, 177; P 8, 41, 8; ἀποτροπαῖος C 464; Dem 21, 53; AristV 161; ἐπήκοος Bull 11, 301; ἐπικούριος P 8, 30, 4; σωτήρ SophOR 150. Auch die Cultnamen ἰήιος, παιήων (daher das Gebet ἰὴ ἰὴ παιῆον) uä haben ursprünglich wohl die allgemeinere Bedeutung des Helfens u. Rettens gehabt und sind erst später in spezielle Bez. zur Heilung gebracht. Κουροτρόφος (κούρεος Bull 4, 168: κουρίδιος Hes) Hsd 347 etc; προστάτης (-ήριος) Hes; Ca 2, 392; 3, 178; SophE 637. Apoll vor den Häusern SchEurPh 631; Schwur der Heliasten Poll 8, 122; vor der Volksversammlung Ca 2, 390 uo; auch gern auf den Märkten. Apol γενέτωρ Macr 3, 6, 2; ἀρχηγὸς τοῦ γένους PlutDem 40; C 3595; πατρῷος Harp; Mitt 2, 186 (Phratrieen); ἐπικωμαῖος Theophr f 97; οἰκέτας P 3, 13, 3; ὅριος P 2, 35, 2; θέσμιος P 5, 15, 7; ξένιος C 2214e etc.

[2]) Apoll Λοξίας PdP 3, 28; 11, 5 etc bezeichnet den von der normalen Bahn

In dieser seiner innersten Beziehung zur Zeit ist nun der Sonnengott zugleich der Träger dessen was die Zeit auch in der Zukunft bringt. Denn als den Inhaber der Zeiten, der gegenwärtigen und der zukünftigen, muss ihm auch das untergeben sein was dieselben mit sich führen, das Schicksal und die Strafe, das Gedeihen und die Vernichtung. Wie in älterer Auffassung die Mondschwestern es waren, die in ihrem Kommen und Gehen die einzelnen Ereignisse heraufführten aus dem Schoosse der Zukunft und die in diesem Mitsichführen aller Dinge als die Besitzerinnen und zugleich als die Wisserinnen der letzteren erschienen: so ist es in jüngerer Auffassung der Sonnengott, der als der eigentliche Herr der Zeiten zugleich als Eigentümer, als Inhaber, als Wissender ihres Inhalts dh der kommenden Dinge erscheint. Es ist daher nur eine Folge, ein Ausfluss seines natürlichen Wesens, wenn wir Apoll als Inhaber aller Mantik kennen lernen. Und es ist weiter nur eine logische Folgerung, eine nothwendige Entwicklung, wenn Apoll in dieser seiner Herrschaft über die Zukunft und deren Geheimnisse an die ältere Periode anknüpft; seine Mantik den Mondschwestern entlehnt, der Mondschwestern als der älteren Inhaberinnen der Zeitgeheimnisse sich bei seiner Weissagung bedient und so auch in der Mantik die Unterordnung des Mondkyklos unter den Sonnenkyklos zum Ausdruck bringt[1]).

Mit der Mantik ist die Musik eng verbunden und Apollon gilt als Meister der Kithar. Auch diese Anschauung hat, wie schon früher bemerkt, ihren Ausgangspunkt in rein naturalistischen Momenten. Der Sonnengott, wie er einsamen und feierlichen Ganges durch den Himmelsraum schreitet und die sanften oder mächtigen Weisen seiner Windmusik erschallen lässt, ist selbst der Träger der Windkithar. Freilich eine ältere Auffassung führte diese Windmusik auf den Dunkelgott zurück und der Glaube hat das nie vergessen, da er dem Apoll seine Laute erst von dem Dunkelgotte geschenkt werden liess. Und da der

abweichenden Sonnengott wie λοξός Theogn 536; Tyrt 11, 2 etc die von der natürlichen abgekehrte Richtung bedeutet; vgl. Dox 353a, 12ff. Später hat man das Wort auf die λοξοὶ χρησμοί gedeutet. Über Apoll Μοιραγέτης, Μουσαγέτης etc oS 134 u. Kap. 11. So heisst es auch von Helios Eur 937 ὁδὸν ἡγεῖται τετραμόρφοις ὥραις ζευγοὺς ἁρμονίᾳ πολύκαρπον ὄχημα; Plato rep 7, 2 von ἥλιος ὁ τὰς ὥρας παρέχων — etc; ähnlich Apoll ὡρομέδων C 2342; ὡρίτης Lyc 352.

[1]) Apoll empfängt als παῖς die Mantik von den Thrieen H 3, 550ff. Μάντις AeschA 1202; E 1ff; 62 ἰατρόμαντις; allwissend PdP 3, 28f; der Lüge unfähig O 6, 49ff (67); P 9, 42; EurJ 825; Theogn 807. Zugleich aber handelt der Sonnengott nur im höheren Auftrage des himmlischen Vaters Soph 793; AeschE 19; H 1, 132; 3, 468ff; Callim 2, 29; Serv 1, 20. Auf die mantische Praxis des Apollcults, die sich in Delphi an ältere Phasen der Orakelstätte anschloss, kann hier nicht eingegangen werden, vgl. Welcker 2, 1 ff; besondere Spezialität die Würfel- und Buchstabenorakel der Milyas Kern Herm 25, 313ff.

Cult, wie er in Delphi, auf Delos und andern heiligen Stätten gehandhabt wurde, ein grosses Gewicht auf die Musik legte, so ist auch Apoll selbst damit im Glauben immer kunstverständiger in der Ausübung derselben geworden und so erscheint er als der musische schlechthin, gegen den alle andern Pfleger dieser Kunst zurücktreten müssen. Wenn die Kunst den Gott in langem wallenden Gewande die Kithar in der Hand dahinschreitend darstellte, so brachte sie darin nur die traditionell aus Alters Zeit stammende Auffassung des in seinem Wolkengewande die Windmusik erschallen lassenden Sonnengotts zum Ausdruck. Und wie auch nach dieser Ricktung wieder die Mondschwestern in ihrer Beziehung zu den himmlischen Wassern und Winden im Glauben vorausgegangen waren als Inhaberinnen der Windmusik, so ist Apollon auch auf diesem Gebiete der Erbe älterer Anschauungen geworden; er ist fortan der Führer und Leiter der Musen, deren er sich als der Schützerinnen von Gesang und Musik bedient, denen er feierlich und majestätisch voranschreitet[1]).

Wenn wir so den Cult des Sonnengotts aus seinen natürlichen Elementen heraus sich tiefer und edler gestalten sehen, so tritt dieses deutlicher noch in der Apollinischen Kathartik hervor. An und für sich schon gilt der Sonnengott als reine und sittliche Persönlichkeit, die wie sie das finstere hasst, so auch das wahre und gute vertritt. Bestimmter aber noch ist dieser Gesichtspunkt in Apollon ausgebildet, der charactervollen originalen Persönlichkeit wie sie sich aus dem Helios heraus entwickelt hat[2]). Hat Apollon selbst durch die Tödtung

---

[1]) Apoll erhält die Leier von Hermes H 3, 418ff: der letztere erscheint durchaus als der natürliche Pfleger der Musik. Wenn daher Apoll H 2, 336ff einherschreitet καλὰ κ. ὕψι βιβάς, φόρμιγγ' ἐν χείρεσσιν ἔχων, ἐρατὸν κιθαρίζων (vgl. H 2, 4ff; AD 3, 50; AKD 2, 149 uo) so hat er diese Windmusik eben von dem Dunkelgott Hermes. Apoll δονάκτας Hes; αὐλητής Münzen Mionnet Suppl. 6, 235; Alcm 102; P 5, 7, 10; ὀρχηστής Pd 148; σκιαστής Lyc 561. So erfreut er schon A 602ff die Götter (vgl. PdN 5, 22ff; P 5, 18, 4 etc mit den Musen vereint), wie anderseits er wieder A 472ff der Gegenstand des Gesangs der Achaeer ist, und zugleich er auch A 470 selbständig über den Wind Macht hat. Später hat gerade d. Umstand dass der Dunkelgott wie der Sonnengott Inhaber der Windmusik ist Anlass zu mannigfachen agonistischen Sagen gegeben, so Marsyas und Apoll. Weissagung aus Klängen P 9, 11, 7: ἐκ δάφνης in Delphi H 2, 214f. Dass diese Windmusik sich speziell an den Hirten Apoll dh an die alte Zeit seines Cults knüpfte geht auch aus EurAl 569ff hervor: man hat hier mit Recht den Nachklang alter Volksgesänge gesehen. Ap. Μουσεῖος Cs 1, 36 etc.

[2]) Helios als Zeuge alles auf der Erde geschehenden Γ 277; H 5, 26. 62; ϑ 270f; 302; AeschCh 985; daher als Zeuge des Unrechts angerufen AeschPr 91; SophAi 857 und um Rache angefleht AeschA 1323; SophOC 869. Daher er selbst PdO 7, 60 ἁγνὸς θεός; SophOR 1425f. In den Orphischen Dichtungen wird die heiligende Thätigkeit des Helios oft hervorgehoben; vgl. SchPdO aO ὁ ἁγνίζειν

des Dunkelgotts, auch wenn dieser zum Drachen erniedrigt war, immerhin doch eine Schuld sich zugezogen, die der Sühnung bedarf, so hat er auch freudig diese Busse auf sich genommen, um nach Leistung derselben wieder rein und schuldlos der Welt sich zu zeigen. Es ist selbstverständlich dass auch hier der Glaube an die natürlichen Bedingungen angeknüpft hat. Sie hat, wie schon oben bemerkt, den Weggang des Gottes im Winter als die Strafe für jenen Mord gefasst; sie hat die Dienstbarkeit desselben, wie sich diese in seiner Unterordnung unter das winterliche Dunkel zu gestalten schien, gleichfalls als Busse für sein Thun sich gedacht; sie hat endlich die Regenströme des Winters, unter und in denen der Sonnengott selbst sich zu befinden schien, wie eine Waschung desselben genommen. Denn wie alle sittlichen Begriffe aus natürlichen Momenten erwachsen sind, so hat sich auch die Idee der Sühne unmittelbar an die äussere Reinigung angeknüpft: wie der Schmutz durch Waschen, durch ein Abspülen mit Wasser beseitigt wird, so hat sich auch die Reinigung von der Sünde durch ein Abspülen, ein Abwaschen derselben vollzogen. Erst allmälig hat sich dieser rein äusserlich aufgefasste Gedanke sittlich vertieft und hat auch auf Apoll seine Anwendung erfahren. Wie sich Apollon aber gern und freudig der aufgelegten Busse und Sühne unterzogen hat, so hat er damit auch nach dieser Richtung hin ein leuchtendes Vorbild gegeben, dass auch der mit Sünde und Schuld beladene Mensch willig der Busse sich unterwerfe. Denn wie der Gott selbst dieser Busse sich unterzogen hat, so straft er auch den der nicht freiwillig dieselbe auf sich nimmt und ist ein furchtbarer Rächer für alle Sünden und Verbrechen. Diese Seite im Wesen des Gottes hat die hellenische Ethik in bewunderungswerther Weise ausgestaltet und hat sich damit selbst ein glänzendes Zeugniss ihres tiefen und mächtigen Erfassens von Sünde Schuld und Sühne gegeben[1]).

So sehen wir Helios-Apollon aus der rein äusserlich und sinnlich erfassten elementaren Erscheinung der Sonne Schritt für Schritt heraufwachsen zu dem idealsten und geistigsten aller hellenischen Götter. Ist die Sonne thatsächlich der Urquell alles irdischen Lebens, so entspricht dem der Glaube, der in Helios-Apollon den Vater und

---

τῇ ἀκτῖνι δυνάμενος. In ganz gleicher Weise Apoll B 371; Δ 288 uo; ἁγνὸς θεός AeschSu 214; PdP 9, 64. Helios u. Apoll vereint AeschSu 212ff uo. Plato leg 12, 3 lässt ein gemeinsames τέμενος d. Apoll u. Helios errichten als Vorstehern des Rechts u. der Wahrheit, wo die Hervorhebung der τροπαὶ ἡλίου noch die bestimmteste Beziehung zum Jahreskreise zeigt.

[1]) Vgl. hierfür namentlich AeschEum und dazu OMüller Eumeniden. Apoll καθάρσιος AeschE 63. Der Büssende (ἱκέτης, προστρόπαιος) wendet sich an Apoll, daher dieser λιταῖος Bull 2, 509; ἱκέσιος Journ 10, 43ff; φύξιος PhilHer p. 309, 32 etc.

Erzeuger aller Wesen erkennt. Schafft die Sonne in ihrer Tagesexistenz wie in ihrem Tageslichte allein die Möglichkeit des Lebens und Schaffens, des Wirkens und Arbeitens, so drückt der Glaube diese Thatsache darin aus dass er in dem Namen des Helios-Apollon alles Leben und alle Lust zusammenschliesst. Ist die Sonne die Vertreterin der Wahrheit, die Feindin des lügnerischen Dunkels, der verheimlichenden Finsterniss, so wächst damit Helios-Apollon zum Gott der Wahrheit und des Rechts, zum Feind und Verfolger aller Lüge und aller Falschheit, alles Bösen und aller Sünde empor. Mit einer wunderbaren Energie hat der hellenische Geist so die rein natürlichen Momente, wie sie das Wesen und die Erscheinungsformen der Sonne boten, aufwärts geführt und umgebildet zu sittlichen und intellectuellen Factoren und damit die Naturerscheinung der Sonne selbst zu einer tief geistigen hoch idealen Persönlichkeit ausgestaltet.

Nachdem wir so den echthellenischen Sonnengott Helios-Apollon einer genauen Betrachtung unterzogen haben, wenden wir uns jetzt zum phrygisch-thrakischen Sonnengott Zeus-Dionysos. Denn der phrygische Zeus und der thrakische Dionysos weisen in den wesentlichen Momenten eine solche Übereinstimmung auf, dass wir berechtigt sind sie als einen und denselben Cult aufzufassen. Und wenn es auch sicher zu sein scheint, dass der von Kreta ausgegangene Zeuscult mannigfache Trübungen durch semitische Einflüsse erfahren hat, so bleibt doch der eigentlich phrygische Charakter desselben in der Hauptsache erhalten[1]).

Auch Zeus-Dionysos führt ein Tages- und ein Jahresleben. Da das erstere aber in Glauben und Cult sich ganz dem letzteren unterordnet und in dasselbe aufgeht, so mag es gestattet sein, beide Kyklen unter einen Gesichtspunkt zusammen zu fassen. Wir betrachten daher zunächst das Leben des Gottes, wie es im Tageslaufe und im Jahreskreise innerhalb und ausserhalb des Himmels sich vollzieht, um sodann die Einwirkung des Gottes auf das Leben der Erde und ihrer Geschöpfe zu behandeln.

Was zunächst das Leben des Sonnengotts Zeus-Dionysos am Himmel betrifft, so bildet natürlich den ersten Akt desselben die Geburt des Gottes. Die Geburt des Zeus auf Kreta ist ein feststehendes Dogma des hellenischen Glaubens und der hier geborene Sonnen-Zeus ist ein völlig anderer als der hellenische Himmelszeus. Sehen wir uns aber die Berichte über diese Geburt des Zeus etwas genauer an, so tritt in ihnen sofort die völlig veränderte Auffassung gegenüber derjenigen von der Geburt des hellenischen Helios-Apollon uns entgegen.

---

[1]) Über Zeus oS 143; Henrychowski Prinowrazlaw 1879. Dionysos Voigt-Thraemer ML 1, 1029ff; Winter Jakchos Bonn. Studd. 143ff.

Denn wenn die Geburt des letzteren sofort wie die volle Offenbarung von Glanz und Licht erscheint, so zeigt umgekehrt die Geburt des Zeus die völlige Abhängigkeit vom Dunkel, ihren engen Zusammenhang mit demselben, wie die Nothwendigkeit des Dunkels und seiner Erzeugnisse für das Leben des Sonnengotts selbst. Während der Nacht geboren, tief in der Höhlung der Erde versteckt gehalten, führt der Gott längere Zeit ein völlig verborgenes Leben. Wenn hier, wie es zweifellos ist, das Jahresleben des Gotts für die ganze Vorstellung entscheidend wird, so kann diese Geburt wie Verborgenheit nur auf den Neubeginn des Jahreslebens der Sonne sich beziehen, der kaum sichtbar im Dunkel der Erde wie des Himmels verborgen fast unbemerkt sich vollzieht. In der Tiefe der Erde während der Nacht weilend und auch während des Tags, wenn sie sich auf kurze Zeit an den Himmel emporwagt, hier von den Wolken umgeben und verdeckt, führt die Sonne in den ersten Zeiten nach der Wintersonnenwende ein verborgenes Dasein. Die Geburt des Zeus während der Nacht in der Höhle[1]) bezeichnet also den Aufenthalt des Sonnenkindes in der Tiefe der Erde, von wo es ja Morgens aufsteigt und wohin es wie zu seiner eigentlichen Behausung immer wieder zurückkehrt. Es ist das Dunkel und die Verborgenheit der Erdtiefe oder der Unterwelt, die hier zur Geburts- wie zur Heimstätte des Lichtes wird.

Und weiter drückt auch die Auferziehung des Kindes durch die Nymphen, wie die Pflege und Ernährung desselben durch die Ziege und durch die Bienen die Abhängigkeit seines Gedeihens und Erstarkens von dem Dunkel und seinen Erzeugnissen aus[2]). Das ganze

[1]) Hsd 468ff betont dass die Geburt des Nachts geschah; die Erde nahm den Neugeborenen auf, wo er ἄντρῳ ἐν ἠλιβάτῳ ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης verborgen wurde. Während Hsd vom Diktegebirge spricht ist das Ἰδαῖον ἄντρον gleichfalls Stätte der Gottesgeburt. Vgl. DionH 2, 61; Apd 1, 5; Dd 5, 70; Plato leg 1, 1; TheophrCpl 3, 3, 4; Ap 3, 134; AntLib 19; 36; Moiro Ath 11, 80; Porph antr 20; vPyth 17 etc; Callim 1, 48 λίκνῳ ἐνὶ χρυσέῳ. Die Höhle in der der Sonnengott geboren wird und in die er Abends bezw. im Winter zurückkehrt ist also die Unterwelt u. daher gleich der Höhle des Kronos: daraus folgt keineswegs die Identität des letzteren mit Zeus, wie MMayer ML 2, 1531ff will. Über die höchst interessanten Funde in der Idaeischen Grotte Fabricius Mitt 10, 59ff; MuseoIt 2, 690ff; Trendelenburg AAnz 1890, 22ff.

[2]) Die nährende Ziege Amalthea (angedeutet Hsd Αἰγαίῳ ἐν ὄρει; vgl. Hes ὑνναρεύς) Callim 1, 48f; Apd 1, 5; Dd 5, 70; SchB 157; AntLib 36; Musaeus 7 (HygA 2, 13) wird die αἴξ von der Amalthea unterschieden; Hyg A 2, 13 tritt die Doppelnatur dieser Ziege hervor. Die Ammen Θέμις und Amaltheia Musaeus 7; Callim 1, 43 nennt ἡ Νύμφη, sodann Δικταῖαι Μελίαι, von denen Adrasteia und Amaltheia namentlich; Apd 1, 5 als Töchter des Melisseus Adrasteia und Ida, die Amalthea von ihnen geschieden; Dd 5, 70 Nymphen, die Honig und Milch zur Nahrung mischen, daneben die Ziege; Ap 3, 133 φίλη τροφὸς Ἀδρήστεια; Arat 33f. 2 Nymphen. Vgl. Wernicke AZ 43, 229ff; Imhoof-Blumer AJb 3, 289f.

Altertum wird von dieser Anschauung beherrscht dass die Sonne aus den Wassern des Himmels ihre Nahrung zieht. Und wie diese himmlischen Wasser in den Wolken enthalten sind, wie sie zugleich aber in engstem Wechselverhältniss zum Monde stehen, der selbst wie der grosse Wassererzeuger aufgefasst wird, aus dem alles himmlische Nass seinen Ausfluss hat: so erscheinen auch die Wolkenfrauen wie die Mondtöchter als die Pflegerinnen und Nährerinnen des Sonnenkinds, das aus ihnen und von ihnen seine Nahrung empfängt. Haben wir schon früher gesehen und werden wir noch weiter sehen, wie der antiken Weltanschauung Mond und Wolke zusammenfliessen, die Monderscheinung nur wie die leitende Persönlichheit, das Haupt der Wolkenbildung gefasst wird, so werden wir uns auch nicht wundern, wenn Nymphen und Ziegen, als Pflegerinnen und Ammen des Sonnenkinds, und wieder Frauen und Bienen in einander übergehen und neben der Ziege und den Ammen und den Bienen auch noch Tauben und Adler erscheinen[1]). Es sind das nur verschiedene Auffassungen und Formen einer und derselben Vorstellung: das Sonnenkind empfängt seine Nahrung von dem himmlischen Nasse der Wolken, welche wieder ihrerseits mit dem Monde aufs engste zusammenhängen. Auch hierin tritt uns also derselbe Gedanke entgegen, den wir auch in der Geburt des Gottes ausgedrückt fanden: die Abhängigkeit des Sonnengotts vom Dunkel, seine Unterordnung unter das letztere in den ersten Zeiten seines Jahreslebens. Während in Apollon zwar dieselbe Anschauung, aber insofern durchaus verändert erscheint, dass seine Abhängigkeit vom Dunkel in der zweiten Hälfte seines Lebens, während des Übergewichts des Dunkels im Winter statt hat, beginnt in der Gestalt des Zeus dessen Leben mit einer solchen Abhängigkeit. Im Wesentlichen ist diese Differenz darin begründet, dass der Cult des Zeus-Dionysos mit der Wintersonnenwende beginnt, derjenige des Apollon dagegen mit dem Frühling. Daher die Geburt des einen unter dem Übergewichte des Dunkels statthat, die des andern die sofortige siegreiche Gewalt des Lichts zur Offenbarung bringt.

[1]) Callim 1, 47 Μελίαι — daneben 50 Πανακρίδος ἔργα μελίσσης; Apd 1, 5 Töchter des Melisseus; Dd 5, 70 μέλι κ. γάλα μίσγουσιν; AntLib 19 ἱεραὶ μέλισσαι, die Dd 5, 70 wunderbare Eigenschaften entwickeln, daher SchPdP 4, 104 Μέλισσαι Bezeichnung der Demeterpriesterinnen, wie anderseits Porph antr 19 auch die σελήνη selbst μέλισσα. Über die Auffassung des himmlischen Nasses als Milch u. Honig oS 97ff. Mischung von Milch u. Honig (PdN 3, 77) im Cult; Ζεὺς Μελισσαῖος Hes. Hyg 182 wirft Ziege (Amalthea) und Nymphe (Adrastea) als Melissi filiae und Jovis nutrices zusammen und bezeichnet sie zugleich als nymphae Dodonides (Najades) dh als Mondjungfrauen, daher deposita senectute in juvenes mutatae; zugleich bringt er sie mit dem Sternbild der Hyaden zusammen. Tauben und Adler Moiro Ath 11, 80. AntLib 36 bringt auch den Hund (über den oS 81) mit herein. Verbindung mit dem Baume und interessante Einzelheiten Rossbach RhM 44, 431ff.

Und diese Abhängigkeit des Sonnenkinds Zeus von dem Dunkel, wie sie sich in seiner Geburt und seiner ersten Ernährung zeigt, tritt nicht minder in seinem Verhältniss zu den Kureten hervor. Erscheint auch Apollon in engster Verbindung mit dem Dunkelgotte Hermes, der in der Wolke ihn begleitet, ihn trägt oder auch seinerseits von der Sonne getragen oder gehalten wird: so sind die Kureten die in der Vielheit erfassten Wolkenjünglinge, die mit dem Lärm ihrer Windmusik den Sonnengott umtanzen und umtoben und ihn so den Blicken entziehen[1]). Es ist aber durchaus richtig wenn alle diese Bemühungen gerade dem Sonnenkinde gelten. Denn je älter und selbständiger das letztere in seinem Jahresleben wird, desto mehr emancipirt es sich von den Gestalten und Erscheinungsformen des Dunkels, um immer mächtiger und gewaltiger werdend schliesslich selbst frei und unabhängig am Himmel seine Bahn zu wandeln. Man darf es nach dem gesagten als sicher ansehen, dass der Cult den Jahreskyklos des Sonnenzeus in der Weise zum Ausdruck gebracht hat, dass er zur Zeit des kürzesten Tags in jedem Jahre neu die Geburt des Gottes gefeiert hat. Und zwar ist anzunehmen dass dieses in der Nacht geschehen ist, welche der Wintersonnenwende folgt[2]).

Der Mythus von der Geburt des Sonnenkindes Zeus ist also auch seinerseits der unmittelbarste Ausdruck der in der Natur dh am Himmel sich vollziehenden Erscheinungen. Scheint die Sonne, wie wir noch sehen werden, im tiefen Winter, wenn ihre Kraft immer mehr ermattet, sie selbst völlig verschwindet, zu sterben, so fällt dem Menschen die Geburt bezw. die Neugeburt des Gestorbenen mit dem Wiedererstarken des Lichts zusammen. In allen entwickelteren Religionen ist die Zeit zwischen den kürzesten Tagen und denjenigen, an welchen das Wiedererstarken des Sonnenlichts mit Sicherheit festzustellen ist, als eine

---

[1]) Die Kureten in der Phoronis 3 als αὐληταί und Φρύγες bezeichnet; Hsd 129 φιλοπαίγμονες ὀρχηστῆρες; Callim 1, 52ff umtanzen sie im Waffentanz den jungen Zeus; DionH 2, 61 τρέφουσι νεογνὸν ὄντα; Apd 1, 5, ἔνοπλοι ἐν τῷ ἄντρῳ τὸ βρέφος φυλάσσοντες τοῖς δόρασι τὰς ἀσπίδας συνέκρουον; Dd 5, 70; Str 468; 471f γηγενεῖς καὶ χαλκάσπιδες; Διὸς τροφεῖς καὶ φύλακες; Porph. antr. 20. Dass übrigens die Kureten als Wolkendämonen auch feindlich gegen d. Sonnenzeus auftreten können zeigt AntLib 19, wo die 4 in die Höhle eindringenden keine andern sind als die Kureten. Zeus und ein Kuret Hiller vGärtringen Thera 18. Vgl. allg. oS 263.

[2]) AntLib 19 ἐν χρόνῳ ἀφωρισμένῳ ὁρᾶται καθ' ἕκαστον ἔτος πλεῖστον ἐκλάμπον ἐκ τοῦ σπηλαίου πῦρ — ὅταν ἐκζέῃ τὸ τοῦ Διὸς ἐκ τῆς γενέσεως αἷμα; Arat 34 ἔτρεφον εἰς ἐνιαυτόν; PorphVPyth 17 καθήγισεν τῷ Διὶ τὸν στορνύμενον αὐτῷ κατ' ἔτος θρόνον; allg. Str 468 τὰ τοῦ Διὸς — μετ' ὀργιασμοῦ — προστησάμενοι μῦθον τὸν περὶ τῆς τοῦ Διὸς γενέσεως —. Bezeugt Hsd aO die Geburt des Gottes in der Nacht, so muss das auch der Cult zum Ausdruck gebracht haben, daher das ἐκλάμπον πῦρ; Eur 475a Διὸς Ἰδαίου μύστης — καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως — μητρὶ ὀρείᾳ δᾷδας ἀνασχών; die nächtlichen Reinigungen PorphVPyth 17.

furchtbare angesehen worden, in der die Welt von Licht verlassen erbarmungslos dem Dunkel preisgegeben ist. In dem Mythus und dem Culte der Neugeburt des Sonnenkindes Zeus drückt sich der ganze Jubel der Menschenseele aus, die einst mit jedem Jahre neu zitterte dass es nun thatsächlich mit dem Lichte zu Ende sei, um desto schrankenloser aufzujauchzen, wenn die Thatsache sich als zweifellos herausstellte, dass es nun doch wieder mit dem Lichte aufwärts gehe. Durch Neuanzünden des Feuers hat der Cult die Neugeburt des Sonnenkindes zum Ausdruck gebracht.

Vergleichen wir mit der Geburt des Zeus die des Dionysos, so tritt zunächst ein höchst characteristischer Vergleichungspunkt hervor: die doppelte Geburt. Denn wenn die Verschlingung des Zeus durch Kronos und sein Wiederausspeien auch im Mythus verschleiert erscheint, wir können nicht zweifeln, dass sie ein ursprüngliches Moment desselben gebildet hat. Und in sehr ähnlicher Weise wird auch das Dionysoskind im Leibe des Vaters verborgen, um aus diesem wieder heraus geboren zu werden. Dieses Moment ist aber ein so eigentümliches, dass wir uns durch dasselbe von der ursprünglichen Identität des Zeus und Dionysos überzeugen lassen dürfen. Wird der Sonnengott einmal aus der Mutter Erde oder der Mutter Nacht herausgeboren ans Tageslicht, so erscheint er keineswegs ständig nach seiner Geburt am Himmel, er verschwindet im Gegenteil hier speziell in den ersten Monaten nach der Wintersonnenwende in dem durch die Wolken verhüllten Himmel selbst, um erst nach einigen Monaten zu kräftigerem und sichtbarerem Leben aus dem Himmel wieder hervorgeboren zu werden[1]. Aber auch sonst treten uns die bestimmtesten Gleichungen

---

[1]) Dionysos Sohn der Semele Ξ 325; H 7, 1. 57f. 26, 2. 34, 4. 21: über diese wie über Rhea Kap. 9. Wenn Hsd 466ff Kronos alle Kinder κατέπινε mit Ausnahme allein des Zeus, statt dessen er λίθον verschluckte, während er später alle Kinder nebst dem λίθος wieder ausspie, so ist anzunehmen dass der Cult eben an die Stelle des Gottes den Stein gesetzt hat. Die Geburt des Dionysos hatte Aeschylus in seiner Σεμέλη 219—223 behandelt; vgl. EurPh 648ff; B 1ff; 64ff; Dd 4, 1—5; 3, 62ff; Apd 3, 26ff; Hyg 179; OvM 3, 253ff. Dionysos πυριγενής Str 628; Dd 4, 5 (PhilJ 1, 14 etc); daher das schützende Epheu ihn umschlingt, dh das Wolkendickicht oS 65; EurPh 651ffSch (περικιόνιος Mnaseas 18, localisirt EurB 6ff; f 202; P 1, 12, 3f). Dionysos κισσοκόμης H 26, 1; Pd 75; κισσοφόρος PdO 2, 27; κισσός P 1, 31, 6. Die Doppelgeburt aus dem Schenkel des Zeus Pd 85 (mit den hier angef. Stellen); EurB 96ff; 520ff etc. Daher der Cultname διθύραμβος hierher bezogen Pd 85; Plato leg. 4, 15; EurB 526; Ath 1, 54; διμήτωρ Dd 4, 4; 3, 62; Orph; εἰραφιώτης H 34, 2; Et. Darstellungen der Geburt des Dionysos aus dem Schenkel und seiner Pflege DAK 2, 391ff; Stephani Cr 1861, 11ff (das Kind mit der Fackel und der Inschr. Διὸς φῶς); Heydemann Dionysos' Geb. u. Kindheit. Halle 1885. Hermes, Silen, Pan, Satyrn, Nymphen (sämmtlich Wolkengötter oder Wolkendämonen) wechseln als Pfleger des Knaben. Dionys παιδεῖος Ca 2, 1222.

zwischen Zeus' und Dionysos' Geburt entgegen. Gleich dem Zeus wird auch Dionysos in einer Höhle geborgen, pflegende Nymphen oder Ammen nehmen sich seiner an und ziehen ihn auf. Sind diese Nymphen wieder die Wolkenfrauen, die mit dem eigenen Nass das Sonnenkind nähren, so ist anderseits Hermes der Dunkel- bezw. Wolkengott derjenige der das Kind trägt und auf seinen Armen hält: verschiedene Bilder der einen Thatsache, dass der junge Sonnengott von dem Wolkendunkel umfangen, getragen, verdeckt, beschirmt wird. Und weiter ist auch Nysa, jener mythische Ort, an dem der Gott in einer Höhle in Verborgenheit aufwächst, nur eine der vielen Bezeichnungen der Westgrenze der Erde bezw. der Unterwelt, in die der Sonnengott immer von neuem wieder zurückkehrt und aus der er mit jedem Tage stärker, feuriger, mächtiger hervorgeht[1]. Und so erweist sich denn Dionysos auch nach dieser Seite hin als ein anderer Sonnenzeus, der erst sehr allmälig in seinem Jahresleben aus dem Dunkel zum Licht emporwächst, erst sehr allmälig seine Abhängigkeit vom Dunkel überwindet, um zum eigenen, ungebundenen Leben, zur freien ungehinderten Entfaltung seiner mächtigen Gaben zu gelangen. Zeus und Dionysos sind Sonnengötter, deren Feuerwesen, durch den Kyklos eines Jahresumlaufs begrenzt, geboren wird, erstarkt und wieder vergeht[2]. Sie drücken beide den mit der Wintersonnenwende beginnenden

---

1) Das ἄντρον H 26, 6; Dd 4, 2; Proclus bei PhotB 239 etc; Ap 4, 1131ff; die pflegenden Ammen Z 132 τιθῆναι; H 26, 3ff etc. Erat 14 werden dieselben als Δωδωνίδες, Hyaden, Διονύσου τροφοὶ bezeichnet: ebenso des Zeus Hyg 182; Ernährung mit Honig Ap 4, 1136. Über Nysa schon oS 17; daher schon Pd 247 den Namen Dionysos von (Zeus u.) τῆς Νύσης τοῦ ὄρους erklärt zu haben scheint. Terpander 8 macht Νύσσα zur τιθήνη des Dion. (Ca 3, 351 τροφός; 3, 320 νύμφη); 3 Νῦσαι Mitt 14, 3; 3 Mainades Mitt 15, 330 (Kern bei Wendland Beitr. z. Gesch. d. gr. Philos. u. Rel. 81f). Nysos als Erzieher Hyg 131. 167. Vgl. über den Namen Fröhde BezzB 21, 185ff.

2) Wenn bez. Zeus Hsd 492ff das καρπαλίμως δ'ἄρ ἔπειτα μένος κ. φαίδιμα γυῖα ηὔξετο τοῖο ἄνακτος als Resultat ἐπιπλομένων ἐνιαυτῶν dargestellt wird, so ist hier wieder der Umfang eines Menschenlebens als Maassstab angelegt; thatsächlich ist hier nur von dem Erstarken der Sonne im Laufe weniger Monate die Rede. Ähnlich Moiro Ath 11, 80 Ζεὺς τρέφετο μέγας—ἀέξετο etc. Wenn Zeus Ambrosia ἀπ' ὠκεανοῖο ῥοάων und νέκταρ ἐκ πέτρης, Callim 1, 49 γλυκὺ κηρίον geniesst, so kann man hier nur an das himmlische Nass und den Wolkenfelsen denken μ 62. Ap 3, 135ff als Spielzeug des Zeus σφαῖρα εὐτράχαλος—χρυσέα κύκλα, die er durch die Luft schleudert: hier ist thatsächlich der Sonnenball selbst zu verstehen — wie Apoll den Sonnendiscus schleudert: die ältere Auffassung der jüngeren untergeordnet. Dionys ist stets mit Feuer eng verbunden, da die Sonne der Urquell des Feuers: AristΘκυμ 122; EurB 597ff, seine Entwicklung anschaulich Aristid 4, wonach er zunächst in den Schenkel des Vaters eingenäht ἐπειδὴ ὡραῖον ἦν καλέσας τὰς νύμφας λύει τὸ ῥάμμα —.

Jahreslauf der Sonne aus, die keineswegs von der Epoche ihres Jahresbeginns an in voller Kraft, in siegreicher Erscheinung sich den Menschen offenbart, sondern die in den ersten Monaten ihres neuen Kyklos von den Wolken verdeckt, von den Wassern verborgen, vom Dunkel überschattet ist. Fasst der Glaube alle diese himmlischen Erscheinungen als Personen, so gestaltet sich damit der Mythus, wie er sich an die Geburt und die erste Pflege des Sonnenkindes knüpft von selbst. In einer Höhle wird er geboren, die ihn dem Auge entzieht; Wolkenjungfrauen und Wolkenjünglinge umgeben ihn und verstecken ihn; die im Besitz des himmlischen Nasses gedachten Mondschwestern tränken ihn, indem sie ihn mit eben diesem himmlischen Tranke, den der Glaube nicht als ein gewöhnliches Wasser, sondern als himmlischen Wesens, als himmlischen Honig oder Nektar fasst, nähren und laben. So wird das Sonnenkind in und unter dem Dunkel geboren, wächst in und unter demselben auf und sammelt Kräfte für sein eigenes, sein freies und selbständiges Leben in den Monaten des Sommers.

Wenn so der Sonnengott in seiner Geburt und in den ersten Phasen seiner Entwicklung völlig vom Dunkel in Nacht und Wolken abhängig ist, so wächst er, wie schon gesagt, allmälig aus dieser Abhängigkeit heraus und herrscht nun in freier Ungebundenheit in den himmlischen Gefilden. Dieser tägliche Zug des Gottes durch die weiten Räume, die ungeheuren Gebiete, wie sie sich dort oben ausdehnen, erscheint im Mythus wie ein grossartiger Triumphzug, den der Gläubige staunend von unten verfolgt. Immer stärker und gewaltiger, immer übermüthiger und siegesgewisser wird das Auftreten des Gottes. Zwar der Gegensatz des Wolkendunkels bleibt immer erhalten: immer noch umringen ihn die Wolkengestalten, die ihm einen Theil seines Wesens zu rauben suchen. Aber dieser Gegensatz der Wolkendämonen gegen den einen erhabenen Sonnengott gestaltet sich mehr wie ein Spiel, ein in tausend lustigen Scherzen sich bewegendes Treiben, das der gewaltigen Persönlichkeit des Gottes nichts anzuhaben vermag. Denn dieser treibt wohl seine lustigen übermüthigen Spässe mit den ihn umtobenden Wolkengestalten: er lässt sich aber mit nichten in seinem Triumphzuge durch sie aufhalten, da er unentwegt und ungehindert seine stolze feste Bahn verfolgt. Und immer gewaltiger wird zugleich die Kraft des Gottes, der mit jedem Tage weiter aufwärts steigt am Himmel, immer neue Bahnen aufschliesst, grössere Strecken seiner himmlischen Laufbahn zurücklegt. Immer mächtiger lässt er sein Feuerwesen auf die Erde und ihre Geschöpfe ausstrahlen, immer glühender wird seine leidenschaftliche Kraft, immer stolzer und sieghafter seine Erscheinung. Wir, die wir mit der Sonne rechnen wie mit einer Trivialität und nicht wie mit einer die Welt beherrschenden, im Centrum alles irdischen und kosmischen Lebens stehenden Persönlichkeit, sind gänz-

lich ausser Stande in unserer Seele das auch nur annähernd nachzuempfinden was einst unsere indogermanischen Vorfahren empfunden haben beim Anblick der Sonne, die höher und weiter ihre Kreise am Himmel ziehend wie ein wunderbarer, ein übergewaltiger Siegesfürst ihnen erschien, der alles Dunkel überwindend schöpferisch mit seiner Lebenskraft die Erde erfasst und beherrscht, belebt und befruchtet. Die Mythopoesie hat diesen Zug des Sonnengottes durch die weiten Strecken des Himmels mit immer wieder neuer Lust verfolgt und gestaltet. Und all die Sagen und Bilder von den Scherzen des Gottes mit den Satyrn, Silenen, Panen, wie mit den Nymphen drücken immer wieder von neuem die immer neu und immer anders sich gestaltenden Wechselbeziehungen zwischen Sonne und Wolke aus[1]).

Diese Verbindung des Sonnengottes mit dem Wolkendunkel tritt noch in einer Reihe einzelner Momente uns entgegen. Zunächst ist der Gott immer selbst ein lärmender, mit Geräusch und Tosen dahinziehender und mehr noch sind es die ihn begleitenden Wolkenfrauen selbst die jauchzend und schreiend den Gott umgeben. Es tritt uns hierin also die enge Verbindung der Sonne mit den Winden entgegen, die auch in Apollo, aber in andern Formen, zum Ausdruck gelangt. Im fröhlichen Zuge durch das himmlische Gefilde lässt der Gott seine Wind- oder Sturmtöne erschallen, die bald als Musik bald nur als lustiges und wildes Geschrei erfasst werden. Und so ist auch Dionysos nicht nur der mit lärmendem Geschrei dahin ziehende, auch der eigentlich musischen Gabe freut er sich und ist gleich dem Apoll Freund und Führer der Musen. Gesang und Tanz erfreut den Gott, denn er ist selbst nicht nur ein Wanderer sondern auch ein Tänzer, der inmitten seiner Wolkenbegleiter auf und ab sich bewegend in fröhlichem Rhythmus dahinschreitet[2]). Auch hierin also knüpft der Mythus un-

[1]) Sein Schwärmen H 26, 8; Pd 75; Anacr 2; SophAn 1115ff; EurB 135ff; AristR 316ff etc. Daraus wird später ein Durchschreiten σχεδὸν ὅλην τὴν οἰκουμένην Dd 4, 2. Sein παιδαγωγός, τροφός, Feldherr Silen LucDion 2ff; Dd 4, 4; Silene Aristid 4; Satyrn EurB; Apd 3, 34; Hsd 129; Pan als χορευτής Polyan 1, 2; Plato leg 7, 88; P 2, 24, 6; SophAi 695ff; Aristaios Dd 3, 68ff (sämmtlich Wolkengötter). Nymphen Begleiterinnen H 26, 9; Anacr 2; SophOC 680; Hsd 129; von Korybanten umtanzt Stephani Cr 1861, 28. Der θίασος Hes; EurB 532; Ath 8, 64 etc ist eine unerschöpfliche Quelle für die bildliche Darstellung gewesen. Str 468 nennt neben Silenen Satyrn Tityroi Βάκχαι Λῆναι Θυῖαι Μιχαλλόνες Ναιάδες Νύμφαι.

[2]) H 26, 10 βρόμος: daher βρόμιος uä Eur B 648; Ath 11, 13; H 26, 1: ἐριβόας mit ἀνέμων μαντήια Pd 75; εὔιος Et; Plut Ei 9; ἰυγγίης Hes; ἴακχος AristR 402; ἰάσκχος Εφ 1887, 177, Z 21; βάκχος uä C 2919; Syll 370, 149; Bacchyl 19, 49; P 2, 2, 6 (Mt Βακχιών etc, βακχεύειν Dd 4, 3; εὐάζειν SophAn 1135); lärmende Festfeier τύρβη P 2, 24, 6; Artemid 2, 37; Lärm der begleitenden Nymphen (Denkm. namentlich Flöte, Tympanon; Thyiaden von θύω SophAn 1151; Dionysos Θυωνίδας Hes (Fest Θυῖα P 6, 26, 1), od. Μαινάδες Dd 4, 3; Βρῖσαι (Dionys Βρισεύς St; βρι-

mittelbar an die Natur an, welche die Sonne in engster Verbindung mit den Winden zeigt, die den Lauf derselben aus der einförmigen Gleichmässigkeit herausreissen und sie, in den windbewegten Wolken aufwärts schwebend und abwärts tauchend, zu einer leidenschaftlich erregten stempeln, die selbst an den Bewegungen und Sprüngen ihre Lust findet. Denn auch hier lässt sich die Dichtung leiten und bestimmen von dem was sie sieht und wie sie es sieht. Wenn die Sonne auf und nieder taucht in den Wolken so sind es nicht die letzteren, wenigstens nicht allein, welche die Bewegung hervorbringen: es ist die Sonne selbst, der Sonnengott in eigener Persönlichkeit, welcher fröhlich in den ihn umkreisenden Wolkenschaaren springt und sich bewegt, tanzt und tobt. Und dabei werden die Windklänge, wie sie das lustige bewegte Leben am Himmel begleiten, von selbst zu fröhlichen Weisen oder zu übermüthigem Geschrei, unter dem der Sonnengott seine Bahn dahinzieht.

Wichtiger aber noch tritt diese Verbindung des Dionysos mit dem Wolkendunkel darin hervor, dass er am Genusse des himmlischen Nasses seine Freude hat. Wie Zeus mit Honig und Milch, verschiedene Ausdrucksformen des göttlichen Nasses, sich nährt, so wird für Dionysos der Wein der Himmelstrank, an dem er sich labt, den er in durstigen und mächtigen Zügen in sich schlürft, an dem er sich aber zugleich auch berauscht zu seinen Thaten wie zu seinen Scherzen. Der Gott der in üppigem Aufzuge, in übermüthigem Gebahren seine Bahn am Himmel wandelt, der in lustigem Treiben mit den sich über einander wälzenden Wolkencumpanen sich herumbalgt, in zudringlichem lüsternen Nahen an die Wolkenfrauen sich herandrängt, der scheint selbst des Weines voll und sein Thun das des Trunkenen. Die ganze Auffassung des Gottes schliesst sich also gleichfalls wieder unmittelbar an die Natur an. Steht es für die antike Weltanschauung fest, dass die Sonne sich an dem Wolkennass nährt, so muss sie sich berauschen, sobald dieses himmlische Nass als Wein gefasst wird. Zwar tritt Dionysos auch in zahlreichen Bezügen mit dem als Wasser gefassten himmlischen Nasse in Verbindung: er selbst wird als Herr des feuchten Elements bezeichnet, da eben, wie wir füher gesehen haben, die Sonne es ist die sich in den Besitz der himmlischen Wasser setzt, die sie aus den Wolkenschläuchen herausschöpft, dem Dunkelgotte als dem eigentlichen Besitzer derselben abnimmt, um selbst des Nasses sich zu erfreuen und es zugleich der durstigen Erde zukommen zu lassen. Interessanter ist

σαῖος ua C 2042 uo); Κλώδωνες Hes; Μιμαλλόνες Hes. Vgl. allg. Aesch 559; Ath 14, 8. Schon Daidalos Σ 590 stiftet ihm einen χορός P 5, 16, 7; 10, 4, 3. Βάκχιον χόρευμα etc EurB 132; Ph 655; AristR 402; Th 991. Dionys θρίαμβος Dd 4, 5; διθύραμβος dh der einen mit Tanz verbundenen Gesang anstimmende Philoch 21; EurB 526; Et; PdO 13, 18; vWilamowitz Her. 1, 63ff.

aber das himmlische Nass in seiner Auffassung als Wein geworden und hat in dieser Gestalt die ganze Mythologie des Dionysos durchtränkt und nach einer bestimmten Richtung hin entwickelt. Der Wolkenwein wird zum Quell, aus dem die Mythopoesie zu immer neuen Gestaltungen des Sonnengotts und seines Treibens schöpft[1]).

Dieser Auffassung des Gottes entspricht nun auch sowohl seine äussere Erscheinung wie sein Charakter. Während Apoll der Vertreter des reinen siegreichen Lichts ist, kann sich Dionysos niemals von seiner Verbindung mit dem Dunkel ganz frei machen. Wenn er dicht verhüllt oder in weiten Gewändern erscheint; wenn er auf Thieren reitet oder mit ihnen fährt: so sind das nur verschiedene Bilder oder Ausdrucksweisen seiner Beziehung zu den Wolken, die bald als flatternde Gewänder, bald als Thiere verschiedenster Art aufgefasst werden. Daher immer als der centralste Theil seines Körpers, als der eigentliche Ausgangspunkt seiner Bildung das Haupt des Gottes, das leuchtende feurige Sonnenhaupt, das stolze glühende Sonnenangesicht erscheint, während der übrige Körper verdeckt oder versteckt dargestellt wird. Denn während das Haupt oder Angesicht der Sonne in sichtbarer Greifbarkeit sich der Erde und den Menschen offenbart, ist der übrige Körper immer nur eine Annahme, ein Schluss der gläubigen Phantasie, die zu jeder Zeit neu und anders die Erscheinungen des Himmels dem entsprechend gedeutet hat. Und hiermit wird es auch zusammenhängen, dass der Gott selbst sich in Thiere zu verwandeln vermag: der völlig von der Wolke bedeckte, hinter ihr verborgene Gott scheint sein eigentliches Wesen für eine Zeit abzulegen und selbst die Gestalt des Wolkenthiers anzunehmen[2]).

[1]) Ath 5, 28 Nysa aus goldner Schale Milch spendend; 11, 13. Dionys Ὕης, κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως Et; SchΣ 486; PlutQc 5, 3, 1: Js 35; Kleidem 21; daher die Verbindung mit den Hyaden. Quellen von Wasser Wein Milch P 4, 36, 7; St Νάξος; Dd 3, 66; PlutLys 28; PhilJ 1, 14; EurB 142; 510ff; Ap 4, 1131ff; Arist θαυμ 123. Wunder EurB 766; P 6, 26, 2; Plin 2, 231 etc; der Bakchen Plato Jon 5; EurB 704ff. Dion. λειβῆνος Hes; Str 471. Alle diese Beziehungen haben ihren ursprünglichen Sinn im himmlischen Nasse; daher Pegasus sein Diener P 1, 2, 5. Humpen in seinem Dienst Alcm 34; EurB 222; Ath 5, 29; Stephani Cr 1867, 180f etc; Schläuche ua.

[2]) Wenn P 8, 39, 6 das Haupt der Dionysosstatue mit Zinnober glänzend roth bemalt ist, wie ähnlich P 2, 2, 6 mit rother Farbe und Polemo 73 mit dem gelblichen Saft der Weinbeere u. der Feige, so ist darin die möglichst getreue Nachbildung des Sonnenhaupts zu erkennen. Der untere Körper war nur P 8, 39, 6 ὑπο δάφνης τε φύλλων κ. κισσῶν verdeckt (Mitt 15, 331 Βάκχος θάμνῳ ἐνὶ κείμενος bezw. in der Platane), was dem Wolkendickicht entspricht; oder bestand gleichfalls nachbildend nur aus einem Pfosten oder Pfeiler (des Wolkenbaums). Wenn Ath 3, 14 zwischen πρόςωπον τοῦ θεοῦ ἀμπέλινον u. σύκινον unterschieden wird, so bezeichnet das wohl dass der Kopf, die Maske mit Weinlaub bezw. Feigenblättern

Und dem entsprechend gestaltet sich nun auch der Charakter des Gottes, der demjenigen des ernsten und erhabenen Apoll gegenüber etwas weibisches erhält. Es ist etwas üppiges, wollüstiges, etwas weichliches und weibliches was ihm den Stempel aufdrückt. Aber in dieser Auffassung des Gotts haben wir, wenn auch der Glaube wieder in den Erscheinungen des Himmels Anhaltspunkte und Motive für seine Formen gesucht und gefunden hat, vor allem die Einwirkung fremder, national verschiedener Sitten zu erkennen: es ist die thrakisch-phrygische Nationalität selbst welche diese Auffassung des Dionysos in erster Linie geschaffen hat. Apollon und Dionysos werden so zum Ausdruck zweier verschiedener Weltanschauungen, wie sie der Ausdruck zweier verschiedener Volksseelen sind[1]).

Wenn so der Sonnengott Dionysos in seinen Tageszügen am Himmel während des Sommers erfasst und dargestellt wird, so ist es wieder nur eine Folge der spätern Anschauung, die das eigentliche Verständniss für die im Himmel mit ihrem Wesen wurzelnde Gottheit verloren hat, wenn nun die himmlische Thätigkeit des Gottes auf die Erde herabgezogen, seine himmlischen Kriegs- und Triumphzüge zu Feldzügen in ferne Länder umgestaltet werden und der Gott mit seinem himmlischen Gefährten und mit seinem himmlischen Leben zu einem irdischen Könige mit Gefolge und Kriegsheer umgebildet wird[2]). Denn

---

bekränzt war. Auch P 1, 43, 5; 2, 11, 3; 10, 19, 3 ist nur das πρόςωπον sichtbar, der Körper ἀποκεκρυμμένον; daher vielleicht der Name Δασύλλιος P 1, 43, 5. Die erhaltenen älteren Darstellungen stimmen hiermit überein ML 1, 1094ff. Wird MaxTyr 8, 18 ein αὐτοφυὲς πρέμνον; P 9, 12, 4 ξύλον; Eur 202 στῦλος als ἄγαλμα des Gottes angegeben, so muss man annehmen dass dem Pfeiler eine Maske aufgesetzt wurde; vgl. dazu KernAJb 11, 113ff. Sein Gesicht von der μίτρη umgeben Dd 4, 4 (gleich Helios); εὐρυχαίτας Pd J 6, 3; χρυσοέθειρος Archil 121; κισσοκόμης Pd 75. Im Purpurmantel H 7, 5f; μελαναιγίς P 2, 35, 1; mit der Nebris EurB 137; Phot; in weibischer Tracht EurB 353 θηλύμορφος; 821ff; Apd 3, 28 ὡς κόρη; daher mit langem ChitonAJb 6, 46f; Welcker Zeitschr 507f; Aesch 64b; D. ψίλαξ (ψίλα =πτέρα) P 3, 19, 3. D. schon als Knabe auf Widder Bock Panther Löwe (Wolkenthieren) reitend od. auf dem Wolkenwagen fahrend Cr 1861, 26f. D. ἐρίφιος Hes; St 'Ακρώρεια; Stephani Cr 1869, 57ff, βουγενής Plut Js 35; ταῦρος, ταυρόμορφος EurB 1017; ἄξιε ταῦρε, τῷ βοέῳ ποδὶ θύων ruft ihn das Gebet PLG 3, 656f; vgl. AWCurtius Stier d. Dionysos DJen. 1882. 4ff; Wieseler GGN 1891, n. 11; 1892, n. 14; Ath 11, 51; βούκερως Soph 782; ταυρόκερως EurB 99; DAK 2, 375ff; als δράκων oder πυριφλεγέθων λέων (?) EurB 1017. D. χοιροψάλας Polemo 72.

1) Dd 4, 4; LydM 4, 95; Aristid 4. Doch gehen 2 Auffassungen neben einander her, deren eine ihn als καταπώγων, deren andere ihn als ὡραῖος καὶ τρυφερός καὶ νέος dachte.

2) Asien EurB 13—17; Indien Duris 71; Polyän 1, 1; LucDion 1ff. Er erscheint nun auf Kriegswagen von Panthern gezogen ganz orientalisch Ath 5, 25—33; NonnD 14ff etc.

wenn auch historische Thatsachen insofern auf die Gestaltung der Dionysosmythologie eingewirkt haben werden, als die Ausbreitung des Dionysoscults in den Sagen von der Ausdehnung seiner Sieges- und Triumphzüge mit zum Ausdruck kommt: das eigentlich entscheidende und bestimmende Moment hierfür ist und bleibt doch jener späte euhemeristische Zug, welcher die himmlischen Personen wie die himmlischen Dinge auf die Erde herabzuziehen beflissen ist.

Aber die gewaltige Kraft des Gottes, in der er sich im Sommer den Geschöpfen der Erde offenbart, bleibt nicht ewig erhalten. Auch für ihn kommt wie für Apollon die Zeit des Schwachwerdens, des Leidens, des Trauerns. Die winterliche Finsterniss von Wolke und Nebel und Regengüssen scheint den Gott allmälig zu erdrücken, zu tödten; seine Kraft erlahmt, seine Erscheinung wird seltener, sein Lauf kürzer — als habe er nicht mehr die Kraft seine Tagesbahn zurückzulegen. Hat der Glaube diese Periode des Leidens und Schwachwerdens des Gottes in Bezug auf Apollon als Abwesenheit, als ein Fortwandern in die Fremde gefasst, so hat sie dieselbe in Bezug auf Dionysos thatsächlich als Tod aufgefasst und dieser jährlich erfolgende Tod des Gottes ist von einer ausserordentlichen Bedeutung für die Relionsgeschichte geworden. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass der Sonnengott Dionysos am kürzesten Tage wirklich sterbend und gestorben gedacht und dass er zugleich in jedem Jahre wieder nach seinem Tode neu auflebend gefasst wurde. Wenn der sterbende Gott in einer Höhle, in einem Grabe seine letzte Ruhestätte findet; der neue Gott gleichfalls in einer Wanne, einer Höhle sein erstes Lager hat, so ist im Grunde eben Grab und Wiege identisch. Denn indem der sterbende Gott im westlichen Dunkel verschwindet, taucht er in die Unterwelt nieder wo er seine letzte Ruhestätte findet. Und aus eben dieser Unterwelt geht er dem Glauben wieder empor: die Unterwelt, das westliche Dunkel, die Höhle wird die Stätte seines Todes wie die Stätte seiner Geburt[1]). Die Feier wie sie zur Zeit des kürze-

[1]) Über den Tod des Dionys Terpander 8 ὑπὸ τῶν Τιτάνων σπαραχθέντα; Dd 3, 62; HimerO 9; ClemPr 2, 17. 18 der Leichnam zerrissen, die Glieder beigesetzt. Philoch 22 behandelt τὴν ταφήν — βάθρον τι ἡ σορός in der θανὼν Δ. κεῖται; Clemens spricht von einem λέβης, TzL 207 (Euphor 14f; Callim 374) von μυχοὶ περὶ τὰ ἄντρα καὶ σπήλαια, Macr 1, 18, 3 speluncas Bacchicas (es handelt sich hier immer um Delphi): das Grab des Gottes wurde also in einem verborgenen höhlenartigen Raume gezeigt, der eben die Unterwelt darstellte. Τάφος auch P 1, 43, 5 neben dem ἱερόν: hier also der lebende und der gestorbene vereint. In gleicher Weise wird auch das Grab des gestorbenen Zeus auf Kreta gezeigt Callim 1, 8f; CicND 3, 53; PorphV Pyth. 17; Mela 2, 112; LucPhilop 10, der also auch hierin ganz gleich dem Dionysos erscheint. Daher auch die Gebräuche bei beiden gleich Str 468, wie auch EurB 65ff Dionysos und Zeus in einander übergehen.

sten Tages namentlich in Delphi dem Gotte galt, hat den ganzen Fanatismus des Schmerzes um den Tod des Gottes, der das Licht und das Leben der Welt, der Beglücker und Heiland aller Geschöpfe ist und ohne den die Welt für alle Zeiten verloren wäre, mit dem vollen Enthusiasmus des Jubels um den wiedererstandenen, neu geborenen zusammengefasst, um so einen wilden Orgiasmus zu schaffen, der alle Skalen des Schmerzes und der Lust in sich vereinigt. Den Tod des Sonnengottes am kürzesten Tage und sein bald darauf erfolgendes Wiederauferstehen, Akte die gleichmässig dem Dionysos wie dem kretischen Zeus gelten, hat der Cult in einen Akt zusammengefasst und diesen durch Opfer und geheimnissvolle Gebräuche wie durch dramatische Vorführung des Vorgangs selbst in seinen Einzelheiten zum Ausdruck gebracht. War die Feier eine nächtliche so fand in ihr der Gedanke seinen Ausdruck dass eben mit dem letzten Verschwinden der Sonne am kürzesten Tage der Tod thatsächlich eingetreten war. Aber wie mit diesem Tode zugleich doch die Hoffnung auf das Wiederkommen, die Wiederauferstehung des Gotts verknüpft ist, so haben die bei der Feier geschwungenen Fackeln dem gestorbenen und doch lebenden und im Lichte sich offenbarenden gegolten[1]). Und wenn auch bezüglich der Feier selbst, wie sie uns namentlich aus Delphi bekannt ist, manche Unklarheiten bleiben, die Hauptsache steht unumstösslich fest, dass der Cult dem gestorbenen und wieder auferstandenen Gotte galt. Eine mehr philosophische Betrachtung hat in Anknüpfung an die Überlieferungen den Gott zwar als die lebengebende Wärme gefasst, die eben als Lebensprinzip in alle Theile der Welt eingeht und hat auf diese Metamorphose des Gotts die Zerreissung seines Leibes bezogen: im ursprünglichen Sinne haben wir die Sonne selbst als die gestorbene anzusehen, die durch die winterlichen Wolken verdeckt und doch auch diese mit ihrem Lichte mannigfach erleuchtend, wie zerrissen, in ihren Gliedern aus einander gestreut, in ihrem Wesen und ihrem Wirken als Feuer erkaltend und vergehend in rein sinnlicher Weise erfasst worden ist[2]).

[1]) Wenn PlutJs 35 (ὅταν αἱ θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην) mit dem Tode des Gottes der Name Λικνίτης verbunden wird, während der letztere (Hes) ἀπὸ τῶν λίκνων hergeleitet wird ἐν οἷς τὰ παιδία κοιμῶνται (so der Gott als Knabe im λίκνον Stephani Cr 1861. 23. 25), so ist zu bemerken dass der Gott eben als neugeborenes Kind wieder aufsteht; daher PlutEl 9 die φθοραί u. ἀφανισμοί unmittelbar mit den ἀποβιώσεις καὶ παλιγγενεσίαι verknüpft werden. Vgl. MRoss de Baccho Delph. DBonn 1865. 4ff. Die Auferweckung HimerO 9, 4. Die Zeit des Gestorbenseins ist eine Zeit der χρησμοσύνη dh des Mangels PlutEl 9. Auf die geheimnissvollen Gebräuche selbst (τελεταί, ὄργια) kann hier nicht weiter eingegangen werden.

[2]) Die Feier jährlich PlutEl 9; P 9, 16, 6; ein Jahr um das andere (in Anschluss an den im Dionysoscult besonders ausgebildeten trieterischen Cyclus) be-

Dass der Tod des Sonnengotts, der in Apoll freilich früh zu einem blossen Fortwandern oder zu anderer Form herabgemildert worden ist, thatsächlich einst der allgemeine Glaube gewesen ist, das ersieht man daraus dass die Sonnenheroen stets in charakteristischer Weise den Tod erleiden. So stirbt Herakles und es ist klar dass dieser sein Tod den äusseren Umständen seines Untergangs im westlichen Dunkel entlehnt wird, wo der Gott gleichsam sich selbst in feuriger den ganzen Himmel ergreifender Lohe verbrennt; so stirbt Adonis der phoenikische Gott-Heros und hier hat die Jahreskatastrophe ebenso wie bei Dionysus-Zeus die bestimmende Signatur verliehen; so stirbt endlich auch Melikertes, gleichfalls eine fremde Sagengestalt und speziell ein Sonnenheros, bei dem wieder das täglich sich vollziehende Verschwinden im Westen die Farben geliefert hat.

Der Delphische Cult hat in dem Nebeneinanderstellen des Apoll und des Dionysus, deren Culte den ganzen Jahreskreis umfassen und ausfüllen, mit klarem Bewusstsein die beiden sich ergänzenden Erscheinungsformen der Sonne, ihr Leben und Wirken auf der Oberwelt im Lichte und Glanze, und ihr Hinabsteigen in die Nacht und die Tiefe der Naturwelt gleichmässig gefeiert. Schliesst sich im Culte des Apoll die schöne frohe Zeit des Erdenlebens zusammen, welches in jedem Jahre zu neuem Dasein in Frühling und Sommer sich entwickelt, so ruht in Dionysus und seinem winterlichen Culte die Gewähr der fröhlichen Hoffnung, dass auch Nacht und Tod überwunden werden kann und der grausigen Vernichtung ein neues Leben folgt. Dionysus hat Hölle und Tod überwunden und ist damit für alle Herzen der

---

sonders feierlich begangen H 34, 11f; Macr 1, 18, 5; P 10, 4, 3; Dd 4, 3; Orph 53, 1; OuF 393; Journ 17, 14 τριετηρικός; später scheint auch der ennaeterische Kyklos berücksichtigt zu sein Ross 6ff. Die Feier eine nächtliche mit Fackeln SophAn 1146ff (1151 πάννυχοι); EurB 862 παννυχίοις χοροῖς; P 7, 27, 3; Ath 5, 28 λάμπαδες etc; Dd 4, 4. Die irdischen Maenaden ahmten das Treiben der himmlischen nach (Dd 4, 3 μιμουμένας) RappRhM 27, 1ff; 562ff; Weniger PrEisenach 1876; vgl. Soph An; EurB; PhilJ 1, 14; AristTh 987 uo. Das Bekränzen mit Epheu und Lorbeer, das Tragen von Schlangen, Umgürten mit Fellen, Zerreissen von Thieren, Schwingen von Thyrsusstäben ist als μίμησις himmlischer Vorgänge zu fassen. DAK 2, 564ff; Jahn Annali 32 (1860), 1ff. Der Cult des Gottes in Delphi dauerte die 3 Wintermonate (in Ergänzung der 9 Monate des Apollcults), daher Plut Ei 9 ἀρχομένου χειμῶνος beginnend, aber die Hauptfeier zur Zeit des kürzesten Tages PlutFrig 18; Kleidem. in der Zeit wo der Gott ὕει; Et Ὕης ὅσεν ὁ θεὸς ἐπὶ τὴν γέννησιν αὐτοῦ. Plutarch spricht von πάθημα u. μεταβολή, πλάνη u. διαφόρησις, διασπασμός u. διαμελισμός wodurch er in Wind Wasser Erde Pflanzen Thiere übergeht und selbst als Κόσμος gilt: hier ist er also ganz als Feuer, da die Sonne das Urfeuer, welches sich in die ganze Welt mitteilt und gleichsam auflöst. Die Bedeutsamkeit des Feuers im Dionysosculte tritt auch Bull 18, 87. 91ff; Curtius AAnz 1895, 109ff hervor.

leuchtende Hoffnungsstern geworden.[1] So hat es die Kunst der Priester verstanden die von Haus einander fremden, ja der eine den andern ausschliessenden, eben weil verschiedenen Volksstämmen gehörenden, Götter und Culte zu vereinen und aus jedem der beiden die wesentlichen und characteristischen Momente erhaltend und vereinend einen hochbedeutsamen Gesammtcult zu schaffen, der alle an den Sonnengott sich knüpfenden Ideen in ein grosses Bild zusammen fasste und zu einem Centralculte Griechenlands umschuf.

Ein besonderer Cultname dieses Sonnengotts in seiner speziellen Beziehung zur Unterwelt scheint Orpheus gewesen zu sein. Die Verbindung dieses Namens mit dem Dionysosculte darf als alt und ursprünglich aufgefasst werden, wie denn auch der thrakische Ursprung dieser musischen Heroengestalt bestimmt hervorgehoben wird. Thraker sind die ersten Vertreter des Unsterblichkeitsglaubens gewesen und der in Orpheus, da er die Unterwelt überwindet und zum Leben zurückkehrt, zum Ausdruck kommende Gedanke entspricht dem in vollkommenster Weise. Dieser Auffassung des Orpheus als des Dionysischen Heros steht nur die Darstellung des Mythus, wie sie scheinbar auf Aeschylos zurückgeht, entgegen, nach welcher Orpheus den Helios dh Apoll ehrte und durch seine Nichtachtung des Dionysus den Zorn dieses erregte und damit seinen eigenen Tod herbeiführte. Hier liegen offenbar nationale und Cultgegensätze, Vermischungen und Ausgleichungen vor, die wir im einzelnen zu verfolgen nicht mehr im Stande sind, die aber keineswegs den thrakischen Ursprung des Orpheus in Frage zu stellen

---

[1]) Dionysos νυκτέλιος OuM 4, 13; PlutJs 9; P 1, 40, 6; εὐβουλεύς PlutQc 7, 9; Heraclit 81 ὡυτὸς 'Αίδης κ. Διόνυσος (ebenso von Zeus Eur904); Hes Ζαγρεὺς χθόνιος. SophAn 1145; Eur 732 nächtliche Feier; Eur 475a; daher Λαμπτήρ P 7, 27, 3. Den eigentlich in jeder Nacht statthabenden Aufenthalt des Gottes im Hades hat also der Cult mit dem fast völligen Verschwinden des Gotts im winterlichen Dunkel combinirt und für die Wintermonate fixirt. Als alter Mann im ἄντρον P 5, 19, 6; 7, 20, 1 Nachtfeier. Daher Helios im Giebelfelde des Dion. untergehend P 10, 19, 3; Stephani Cr 1860, 74ff; μύστης P 8, 54, 5. Der Delph. Cult ist sich bei der Vereinigung der beiden Culte des Apoll und Dionysos jedenfalls der ursprünglichen Identität beider bewusst gewesen. Aristot bei Macr 1, 18, 1 (Apollinem et Liberum unum eundemque deum); Aesch 394; Eur 480; Porph b. ServE 5, 66. Neben dem Tode scheint es übrigens auch andere mehr ausgleichende Sagen gegeben zu haben: so schläft der Gott oder ist im Winter gefesselt PlutJs 69; er springt ins Wasser Z 135f, daher auch aus dem Wasser wieder hervorgerufen PlutJs 35; Verehrung an Flüssen P 7, 20, 1; 6, 21, 5. Vgl. noch P 3, 24, 3f; Apd 3, 28; Pherec 46; PlutQc 8 pr; P 7, 19, 6ff; 10, 19, 3; D. δύαλος (δύω) Hes. Die Überwindung des Hades geht aus Apd 3, 38; P 2, 31, 2; 37, 5 etc hervor. Dion. κεχηνώς AelHa 7, 48 (Apoll κεχηνώς ClemS 2, 38; vielleicht drückt Ap. ἀλαῖος, ἀλαός blind Lyc 920; Et etc; AelVh 10, 18; Hoffmann RhM 52, 104 einen ähnlichen Gedanken aus).

vermögen: Orpheus ist der gestorbene aber nicht im Tode behaltene Sonnengott Dionysos selbst[1]). Und während diese Idee als die wichtigste und significanteste den Mythenkreis von Orpheus beherrscht, tritt der letztere auch in allen sonstigen Momenten als der Sonnengott hervor, der mit seiner Windmusik die Wolkenberge des Himmels, wie die Wolkenthiere bewegt; der als Zeitherrscher auch die Gabe der Mantik besitzt; und zugleich in eheliche Verbindung mit der schönen Mondfrau tritt, mit der ihn gemeinsame Wanderungen und Schicksale am Himmel und in der Unterwelt verbinden.

Wenn so als die eigentliche Zeit des Dionysoscults der kürzeste Tag sich von selbst ergiebt, wie er thatsächlich in Delphi, in Attika und an vielen anderen Orten nachweislich gefeiert worden ist[2]), so

---

[1]) Nach Maass Orpheus München 1895 ist dieser ein Apollinischer Heros. Dagegen heisst er EuRh 970ff Βάκχου προφήτης und die einstimmige Überlieferung bezeichnet ihn als Thraker und als Verbreiter der Διονύσου μυστήρια Müller Orch 372ff. Es wird einmal der Pangaeus, sodann Pierien als Mittelpunkt seines Wirkens angegeben. Die Hervorhebung des Kopfs des Orpheus Phanocles 1, 11ff (Bach); Luc. adv. ind. 11f; PhilVAp 4, 14 (70); Heroic. 5, 3 (306); HygA 2, 7; Aristid 1, p. 841; Myrsil 8; Conon 45; Procl in Plut remp. 101 Schöll (ebenso Dionysos selbst P 10, 19, 3; 1, 2, 5) lässt Orpheus als Sonnenheros erkennen. In der Sage von Lesbos und Smyrna treibt des Orpheus Haupt von der thrakischen Küste aus an, zur Bezeichnung des thrakischen Ursprungs der durch ihn vertretenen Mantik und Musik. Nur Aeschylus in den Βασσάραι 20 hatte einen Gegensatz des Orpheus gegen Dionys und seine Verehrung des Helios-Apoll (Soph 523 Ἥλιος gerade θρῃξὶ πρέσβιστον σέλας) hervorgehoben. Dass der Apollcult thatsächlich mit der Orphischen Musik und Mantik früh in Verbindung trat zeigt die Lesbische Sage Luc aO etc; vgl. auch PdP 4, 176f; daher SchPdP 4, 313 des Apollon Sohn. Die Thatsache dass der thrakische Dionysos- und der hellenische Helios-Apollcult von Haus aus Gegensätze gebildet haben und die weitere Thatsache dass die Orphische Kunst schon früh in den Apolldienst getreten, hat des Aeschylus Angabe 20 so pointirt, obgleich es noch sehr zweifelhaft ob wirklich das Ganze in der Fassung Erat 24 (SchGerman) von Aeschylus herrührt. Der Maass'schen Interpretation 164ff von Herod 2, 81 τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι kann ich mich nicht anschliessen. Obgleich Orpheus nach allen Richtungen hin das Wesen des Dionysos widerspiegelt (in der Bewegung von Thieren und Bäumen, dh den himmlischen, = Amphion) ist doch die Beziehung auf die Unterwelt, dh die Besiegung von Tod und Hölle am meisten ausgebildet. Zur Orientierung vgl. Knapp PrTübingen 1895 (Kuhnert u. Milchhoefer Ph 54, 193ff; 751f).

[2]) Die Geschichte von Ikaros und Erigone (Eratosth. bei SchX 29; Apd 3, 191f etc; dazu Maass Anal. Eratosth. 59ff) ist in Wirklichkeit die Geschichte des Dionysos u. der hier als Tochter mit ihm verbundenen Mondgöttin selbst. Der Cult von Ikaria wird die Geschichte dargestellt haben. Die im tiefsten Winter gefeierten Διονύσια τὰ κατ' ἀγρούς oder τὰ μικρά müssen wir als die Weihnachts- dh Todten- u. Geburtsfeste des Gottes fassen, weshalb es auch nicht unwahrscheinlich dass der Name θεοίνια Harp aus θεόγνια entstellt ist, welcher Name

wäre es doch falsch anzunehmen, der gesamte Cult müsse sich auf diesen Tag bezw. diese Zeit beschränkt haben. Namentlich der attische Cult zeigt, dass als die zweite bedeutsame Periode seines Jahreslebens der Frühling gilt. Man darf sagen dass die Frühlingsfeier eben der zweiten Geburt des Gottes dh seiner eigentlichen Epiphanie entspricht. Denn um diese Zeit macht er sich frei von den ihn verbergenden Wolken und beginnt sein selbständiges, freies, eigenes Leben. Es ist daher durchaus richtig, wenn der attische Cult diese Epoche mit ganz besonderer Lust feiert, da ja gerade diese Zeit für das Erdeleben eine neue Periode des Wachsens und Gedeihens, der Freude und des Jubels beginnt. Tritt im Culte des Apoll diese Frühlingszeit in der Weise bedeutsam hervor, dass eben mit dem Beginn des Frühlings in ursprünglicher Auffassung die Geburt des Gottes, in späterer seine Epidemie zusammenfällt, so hat der Dionysuscult gleichfalls die Bedeutsamkeit dieser Epoche für das Jahresleben des Gottes anerkannt: aber da der letztere schon im Winter geboren war, so kann es nicht die Geburt sein welche der Cult feiert und verherrlicht; es ist die Epoche seines Erstarkens, seiner eigentlichen Epiphanie als Licht- und Feuergott, welche in den Frühlingsfesten des Gottes ihren Ausdruck findet. Und mit dieser Epoche seiner Selbständigkeit, wie sie jetzt ihren Anfang nimmt, hat der Cult auch die Ehe des Gottes, seine Hochzeitsfeier mit der Mondgöttin verbunden. Darauf wird später zurückzukommen sein[1]).

Es würde nun aber durchaus falsch sein, wenn man annehmen wollte, die Auffassung von dem gestorbenen, wie von dem neu geborenen und allmälig zur selbständigen Kraft emporwachsenden Dionysos falle aus dem Rahmen antiker Anschauung heraus, die den Kampf zwischen Licht und Dunkel unter den als Persönlichkeiten gefassten Trägern dieser Prinzipien sich ausfechten lässt. Denn wir können nicht zweifeln, dass es nach älterer Auffassung der Dunkelgott selbst gewesen ist, der seinen Sonnengegner ermordete. Die Sagen von Lykurgos

als offizieller Akt innerhalb des Cultkreises des attischen Dionys feststeht (Dem) 59, 78. Die Feier lässt selbst in der grotesken Karikirung AristAch 241ff den ernsten Charakter herauserkennen.

[1]) Dion. λυαῖος Ath 6, 64; λύσιος P 9, 16, 6; 2, 2, 6; 2, 7, 6; ἐλευθερεύς Hes; P 1, 20, 3; 38, 8. Diese Cultnamen ursprünglich auf das Lösen von den Fesseln des Winters durch das siegreiche Erscheinen des Gotts bezüglich sind später durch historische und moralische Motive erklärt. Die schöne Schilderung Pd 75 (HimerO 13, 7) gilt offenbar dem Frühlingsfeste des Gotts. Dd 3, 62 die Epiphanie von der Geburt unterschieden u. mit der zweiten Geburt verbunden. Durch Einschiebung seiner Frühlingsfeier in den schon bestehenden Festkreis der älteren Götter im Anthesterion sind Unklarheiten entstanden Mommsen 323—73. Die grossen oder städtischen Dionysien sind ein spät gemachtes Staatsfest Mommsen 387—98.

und Pentheus, den Dunkelgestalten, zeigen dass die Gegnerschaft gegen das Dunkel ein durchaus bekanntes Moment des Jahreslebens des Dionysos gebildet hat. Und wenn auch die Sage nur die Feindschaft, die Verfolgung des Sonnengotts durch seinen dunklen Gegner kennt, welcher letztere den Dionysos zur Flucht und zur Verbergung bringt, so darf man doch annehmen dass dieses Leiden des Sonnengotts in ursprünglicherer Auffassung ein entscheidenderes Moment des Mythus gebildet hat. Wenn später an die Stelle des Dunkelgotts die Titanen treten welche den Dionysos ermorden so ist das Mysterienmache: es war der Dunkelgott selbst der um die Zeit des kürzesten Tages den Sonnengott ermordete um seinerseits von dem letzteren im Hochsommer den Tod zu erleiden[1]. Und auch jene Entwicklung des Wechselverhältnisses zwischen Sonnengott und Dunkelgott, wie wir sie in dem Mythenkreise Apolls haben verfolgen können, vollzieht sich in gleicher Weise in Dionysos. Denn die enge Verbindung des letzteren mit den Dunkelgöttern Hermes, Silen, Pan uA drückt doch eben die enge Vereinigung des Sonnengotts mit dem Wolkendunkel aus, wie es in dem ganzen Leben des Gottes zur Erscheinung kommt. Wenn der Wolkengott den Knaben Dionysos in seinen Armen trägt, so tritt er dem erstarkten und erwachsenen zur Seite und durchzieht mit dem Sonnenbruder gemeinsam die himmlischen Gefilde. Dieselbe Ausgleichung der beiden ursprünglichen Gegner und Todfeinde, wie wir sie in Bezug auf Apollon und Hermes in dem Homerischen Hymnus noch in ihrer Genese verfolgen können, hat sich also auch in Dionysos und seinem Dunkelgegner vollzogen. Fortan ist der einstige Feind der Genosse, der mit ihm gemeinsam in den himmlischen Gefilden dahin wandelt, gemeinsam mit ihm kämpft und siegt. Nur dass der Dionysische Cult es immer geliebt hat, neben der Einheit des Wolkendunkels seine Vielheit besonders hervorzuheben und so neben dem einen Hermes, Silen,

[1]) Lykurgos in Thrakien (= Lichtwehrer) Gegner d. Dionysos Z 130ff (Sch; Eust); Aesch 122ff; SophAn 955ff; Apd 3, 34. 35; Hyg 132; DAK 2, 439—42; RappML 2, 2191ff. Hier wechselt der Sieg zwischen Lykurg und Dionysos, bis jener entweder von den eigenen Rossen zerrissen wird oder seinen Sohn tödtet. Die Wolkenjungfrauen und -jünglinge gehen (wie die Heerden) bald in die Hand des einen bald des andern über; erst durch den Tod des Lykurgos weicht die Unfruchtbarkeit. Als Butes erscheint dieser Dunkelgegner des Dionysos Dd 5, 50; der ungeheure Ἄλπος υἱὸς ἀρούρης Nonn 45, 173ff; 47, 627ff. Pentheus am Kithaeron u. sein Gegensatz gegen Dion. von Euripides in d. Bacchen (dazu Bruhn) behandelt: OJahn Pentheus u. d. Maenaden Kiel 1841; vgl. Theocr 26; Apd 3, 36; Ath 14, 29 (τὰ περὶ τὸν Πενθέα im Tanz dargestellt); P 1, 20, 3 (Hartwig AJb 7, 153ff). Pentheus ein drachenartiges Ungeheuer (EurB 539ff) das schliesslich gleichfalls zerrissen wird. Auch der Kampf gegen den Giganten Eurytos Apd 1, 37 hat dieselbe Bedeutung. In Triton P 9, 20, 4f und Glaukos Ath 7, 47 erscheint der Gegner nach seiner Wasserseite u. in Bez. auf das Meer. Vgl. zu diesen Kämpfen Stephani Cr 1867, 182ff.

Pan die Schaar der männlichen und weiblichen Wolkendämonen zu betonen. Es drückt sich eben darin, wie schon früher bemerkt, die wunderbare Vielfältigkeit der Wolkenbildung gegenüber der einen Sonnenerscheinung aus. Und wie sich dieses Verhältniss von der unversöhnlichsten Feindschaft zur engsten freundschaftlichen Vereinigung entwickelt, so tragen auch die Dunkelgestalten, welche zu Dionysos in Verhältniss treten, alle Farben vom erbittertsten Hass bis zur zärtlichsten Liebe an sich[1].

Und mit dieser Feindschaft des Sonnengottes gegen den speziell in der Wolkenbildung sich offenbarenden Dunkelgott wird es auch zusammenhängen, wenn als ein wesentliches Moment im Culte das Zerreissen von Thieren hervortritt. Denn die Sonne ist es die in ihrem Kampfe mit den Wolken diese zertrennt, zerreisst, sie mit ihrem Feuer ergreift und verzehrt. Es kann doch kein Zufall sein dass sowohl Pentheus wie Lykurgos zerrissen werden. So wird die einheitliche Wolkenmasse, die als solche in besonderem Gegensatze gegen die leuchtende Sonne steht, in einzelne Theile auseinander gerissen und verliert so den spezifisch feindlichen Charakter gegen das Licht. Die Maenaden, welche im Dienste des Dionysus Thiere zerreissen und verschlingen, ahmen nur den himmlischen Vorgang nach, wo der selbst als Stier, als Bock, als Hirsch gedachte Wolkengott von dem Sonnengotte zerstückelt und verzehrt wird[2]. Der Kampf aber wie ihn Dio-

---

[1]) Ausser Hermes, Pan, Silen als Genossen des Dionysos seien noch Phallos, Priapos, Ampelos, Prosbymnos erwähnt. Wenn der Phallos als Genosse erscheint, AristAch 261ff (Φαλῆς; D. Φαλλήν P 10, 19, 3) der in besonderer Pompe Her 2, 49; Ath 10, 63; Ca 2, 321 umhergetragen wurde, so kann ich darin nur ein Abbild des Wolkengotts sehen (oS 226). Ebenso ist Priapos Dd 4, 6; P 9, 31, 2; Str 587 Genosse des Dionysos, wofür in Attika auch die Namen Ὀρθάνης, Κονίσαλος, Τύχων galten. Das Verhältniss des Ampelos zu D. ist dasselbe wie das des Hyakinthos zu Apoll OvF 3, 407ff; Nonn 10, 175ff. Er wie Staphylos ua sind wieder irdischen Verhältnissen angepasst, während sie von Haus aus nur Beziehung zu den himmlischen Dingen haben. Πρόςυμνος und Dionysos ClemPr 34; P 2, 37, 5 (Polymnos).

[2]) Dionysos ταυροφάγος Suid (Soph 594; AristR 358), daher Stieropfer P 8, 19, 2; Ziegenopfer (D. αἰγοβόλος) P 9, 8, 1f; Stephani Cr 1868. 143ff; 1869. 57ff. D. ὠμάδιος, ὠμηστής PlutAnt 24; Porph. abst. 2, 55; Menschenopfer P 9, 8, 2: AelNa 12, 34 (wofür hernach βοῦς) D. ἀνθρωπορραίστης. Hoch interessant ist die Angabe des Andromachus Galen antidot 1, 8 wonach das Schlangenzerreissen im Culte des Dionysos stattfand παυομένου τοῦ ἦρος οὔπω δ' ἠργμένου θέρους: gerade zu dieser Zeit des beginnenden Übergewichts der Sonne über das Wolkendunkel erfolgt das Zerreissen des letzteren. Geschieht dieses nachbildlich schon bei der Winterfeier von den Maenaden, so kann das nur precativ verstanden werden. Vgl. Phot νεβρίζειν διασπᾶν νεβροὺς κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ τὸν Διόνυσον πάθους; Aesch 60. Von dieser Zerreissung seines Gegners ist dieselbe Todesart auch auf Dionysos selbst übertragen worüber oS 304.

nysos gegen seinen Dunkelgegner führt und aus dem er trotz aller Wechselfälle doch immer wieder siegreich hervorgeht, hat ihm neben der eminent culturellen Bedeutung seines Wesens zugleich einen kriegerischen Charakter gegeben, von dem Schriftsteller und Denkmäler in mannigfachen Schilderungen zu berichten wissen[1]).

So sehen wir auch hier die ganze Mythologie des Sonnengotts Zeus-Dionysos unmittelbar aus dem natürlichen Kern seines Wesens sich entwickeln. Mit dem kaum bemerkbaren Anwachsen des Lichts nach der Wintersonnenwende geboren, wächst der Gott unscheinbar zu grösserer Kraft empor. Verdeckt und verborgen unter dem Dunkel der himmlischen Wolken und Wasser, die ihn zugleich zu schützen und zu speisen scheinen, entfaltet sich sein Wesen in allmäligem Werden zu immer grösserer Stärke und Selbständigkeit. Er macht sich frei von den ihn umhüllenden Wolken; er tritt kräftig und stolz aus seiner bisherigen Abhängigkeit von den Dunkelgestalten seiner himmlischen Laufbahn heraus; er stösst die Pflege, den Halt und Schutz der Wolkenfrauen, der Wolkenjünglinge von sich, um frei und sicher seine Laufbahn am Himmel mit selbsteigener Kraft, in einsamem Gange dahin zu wandeln, wenn auch immer wieder umgeben von den Wolkendienern und Wolkengespielen. Bis endlich für ihn, den unüberwindlich scheinenden, die Zeit des Leidens mit dem Winter anbricht, wo er erdrückt von den Dunkelmassen mühsam dahinschleicht und schliesslich da wo er sein Leben begonnen, im Dunkel, dasselbe auch endet.

Wenn wir so das Leben des Gottes selbst, wie es sich in dem Kreise des Sonnenjahrs vollzieht, an uns haben vorüber gehen sehen, so mag nun zum Schlusse noch ein Blick auf das Wechselverhältniss geworfen werden, welches zwischen dem Gotte und dem Erdeleben besteht. Und hier gilt es auch von Dionysos dass er als Sonnengott das gesammte Pflanzenleben zeitigt und zur Reife bringt. Unter seiner belebenden Wärme, in seinem schöpferischen Feuer bricht das Saatkorn auf zum Keimen und Sprossen, brechen Knospen und Blätter hervor an Gewächsen und Bäumen, ergiesst sich das schlummernde Leben in immer neue Formen und Gestalten. Während in des Winters Kälte und Nässe alles Leben ruht, schläft, erstirbt, strömt in der Gluth der neuen Frühlingssonne wieder ein Quell des Werdens und Wachsens durch alle Geschöpfe der Erde. Und vor allem ist es der Wein, das Lieblingsgeschöpf des Gottes, in welches dieser das ganze Feuer und die volle Gluth seines eigenen Wesens hineinströmen läst. Der Wein erscheint dem antiken Denken in so hohem Grade von der mächtigen Einwirkung des Sonnengottes abhängig, so sehr das Wesen und die Kraft seines Erzeugers wiederspiegelnd, dass schliesslich der Glaube

[1]) Alles Material vereinigt Stephani Cr 1867. 161—181.

Schöpfer und Geschöpf fast völlig als eines betrachtet hat[1]). Wie ein Wunder erscheint dem Denken und Empfinden diese Abhängigkeit des irdischen Weins von der himmlischen Kraft des Gottes, die sich wie im Zauber herabgiesst in die Säfte der geliebten Pflanze, dass sie in langsamem aber sicherem Schaffen aus sich heraus die herrliche Frucht erzeuge, die in ihrer goldenen Erscheinung, in ihrem heissen berauschenden Tranke das Wesen ihres Schöpfers, des Sonnengotts, selbst widerspiegelt. Aber der Wein ist doch nur das liebste Geschöpf des Gottes: auch die Blumen, die Früchte, das gesamte Pflanzenleben sprosst unter seiner Gluth hervor und ist in allem und jedem Stücke sein Erzeugniss. So wird auch Dionysus gleich dem Apoll der grosse Gastgeber, der die Schöpfungen seiner Kraft und Güte der Welt zum Genusse darreicht und Menschen und Thiere theil nehmen lässt an dem was er aus der unendlichen Fülle seines Wesens spendet. In zahlreichen Cultnamen, in begeisterten Ausrufen und dichterischen Schilderungen haben die Griechen dieses Wesen des herrlichen Gotts zum Ausdruck gebracht, wie sie ihm zum Preise selbst sich mit seinen Erzeugnissen geschmückt, seiner Gaben sich gefreut, in schwärmerischem Jubel und bis zur Raserei übermüthigem Treiben ihn gefeiert und dargestellt haben. War er doch selbst dem antiken Glauben ein Gott, der in bakchantischer Lust, am himmlischen Wein sich labend und berauschend, in schwärmerischen Zügen am Himmel sich dem Menschen offenbarte. So ist Dionysus in seiner Beziehung zur Erde und zu deren Geschöpfen der Freudebringer, der Wohlthäter geworden; er ist der Culturgott schlechthin, dem die Welt alle Segnungen und alle Fortschritte allein zu verdanken hat[2]).

---

[1]) Hsd. E 614; Dd 4, 1ff. Dion. εὐστάφυλος Cs 3098; σταφυλίτης AelVh 3, 41; ληναῖος, -εύς Hes; AristR 216; Syll 373, 25; προτρύγαιος Hes; ὀμφακίτης Ael. Oschophorien Mommsen 271ff. D. ἀκρατοφόρος P 8, 39, 6; μόρυχος Polemo 73; ὀρθός Philoch 18; φαλλήν P 10, 19, 3. Vgl. Soph 239; SchEurPh 227; SchN 21 etc.

[2]) Allgemein Dionysos αὔαλος (= θαργήλιος) Hes; αὐξίτης P 8, 26, 1; πρόβλαστος Lyc 577; θυλλοφόρος Hes; Inscr Cos 27, 6; φλοῖος PlutQc 5, 8, 3; φλέων AelVh 3, 41 (φλίας P 2, 6, 6; 12, 6). Beziehung zu Blumen: ἄνθιος P 1, 31, 4; εὐάνθης Ath 11, 13; ἐνόρχης Hes (Maass Herm 26, 187 Gartengott). Κάρποι seine Gabe Pd 124; Artemid 2, 37; Ähren P 7, 20, 2; θεοδαίσιος Hes (Θεοδαίσια C 25554 uö; Plin 2, 231 = Θεοξένια). D. μειλίχιος Ath 3, 14 bez. Feigen, daher συκεάτης uä Hes; ClemPr 34; daher die Nymphen Oino Spermo Elais benannt. Dionysos bringt Wein u. Epheu hervor H 7, 35ff; Bez. zu Epheu u. Lorbeer H 26, 8; μυρσίνη SchAristR 330; Fichte EurB 1064ff; P 2, 2, 6; PlutQc 5, 3, 1; Platane Mitt 15, 331. Dionysos in einer Laube oS 67; Hes σκιάς; Ath 5, 28. Ἔνδενδρος Hes; δενδρεύς Epicl; δενδρίτης PlutQc 5, 3, 1; Pd 153; P 5, 19, 6; Str 468 δενδροφορίαι. Σμίνθιος Tümpel Ph 49, 572. Culturgott Dd 4, 1ff; 3, 62; ἡμερίδης Plut es. carn. 1, 2; Plut Ant 24; πολυγαθής Pd 153; εὐεργέτης Hes.

Aber wie die Erde und irdisches Leben unter der mächtigen Einwirkung des Sonnengottes steht, so empfinden auch das Meer und seine Bewohner die wunderbare Kraft desselben. Wenn sich der Sonne Gold über die brandenden Meereswellen lagert, ihre Strahlen siegreich das finstere Sturmesgewölk durchbrechen, ebnen und glätten sich die dräuenden Wogen, bricht sich des wilden Meeres furchtbare Gewalt. In der wonnigen Wärme des freundlich lächelnden Sonnengotts spielen die Delphine, aus der Tiefe steigen die Meeresbewohner hervor, um seiner Gluth sich zu erfreuen, hoffnungsvoll und freudig blickt der Schiffer zu dem mächtigen Helfer empor. So umfasst der Sonnengott mit seiner siegreichen Kraft gleichmässig alle Gebiete der Erde wie des Meeres[1]).

Und auch der Mensch selbst steht unter der mächtigen wunderbaren Einwirkung des Gottes. Auch das menschliche Herz wird von dem belebenden göttlichen Strahle der Frühlingssonne getroffen, unter dessen Berührung es erschauert und erbebt. Nun steigen wieder Hoffnung und Freude in der Seele des Menschen empor, lassen ihn Sorge und Schmerz vergessen, lösen alle Fesseln seines Wesens in die volle Freiheit heissen Empfindens und glühenden Begehrens aus und beseelen und berauschen ihn zu ungehemmtem Geniessen und Auskosten des Lebens. Ist doch Dionysos selbst der Befreier, der die von der starren Kälte gefangen gehaltenen Kräfte der Erde von den Fesseln löst, die volle Gluth des Lebens wieder weckt und hervorlockt in allen Pflanzen und Thieren, dass sie zur ungehemmten Entfaltung ihrer schlummernden Kräfte, zur freudigen Bethätigung ihres Willens zum Leben und zur Freude ihr ganzes Wesen öffnen und alle Seiten ihres Seins in fröhlicher Spannkraft und Genussfreudigkeit ausdehnen und erweitern. Und so wird auch die Seele des Menschen von der magischen Gewalt dieses allgemeinen Werdedrangs getroffen, fühlt alle Strömungen ihres Empfindens zauberhaft erregt und begeistert, alle Regungen ihres Begehrens belebt und freudig angespannt, dass es das ganze innere Leben des Menschen wie in heiligem Feuer durchglüht. Und so wird Dionysos zum Gott der begeisterten Gemüthsbewegung, vor allem jener wilden leidenschaftlichen Erregung die in trunkener Lust so leicht des Maasses vergisst[2]).

So gestalten sich die an Dionysos sich knüpfenden Vorstellungen allmälig immer gleicher denen die wir in Bezug auf Apollon schon

---

[1]) Πελάγιος Maass Herm 23, 70ff; ἀκταῖος C 2214e; ἁλιεύς Philoch 194; σκυλλίτης Journ 1888, 335f. Vgl. H 7, wo seine Gewalt über das Meer erkennnbar ist.

[2]) Ordner des Jahrs αἰσυμνήτης P 7, 20, 1. Cultnamen λύσιος (Aristid 1, 49f; PlutQc 1, 1, 2; 3, 6, 4; 5, 6); χορεῖος ua direkt auf den Wein bezogen; EurB 772. Vgl. Aesch 390 Θέοινος. Dion. ἰατρός oS 253; δημοτελής Dem 21, 53. Παιάν -σωτήρ Bull 19, 400.

kennen gelernt haben. Der eine wie der andere Gott wird zum Träger der Begeisterung welche wie eine göttliche Kraft das menschliche Herz ergreift und bewegt. Und wenn auch die Apollinische Begeisterung immer einen ernsteren und einen göttlicheren Charakter sich bewahrt hat, die beiden Bruderculte schliessen sich naturgemäss immer enger an und in einander. Aber es muss auch hier aufs entschiedenste betont werden, dass in dieser Entwicklung, welche wir den Glauben nehmen sehen, nichts künstliches, nichts gemachtes ist. Es findet die wunderbare Gewalt, welche die Sonne in ihrem Neuerwachen im Frühling auf die Menschenherzen ausübt, in diesem Glauben ihren Ausdruck: in freudiger Dankbarkeit führt der Mensch, dem die heilige Gluth des himmlischen Gestirns die Empfindungen seines Herzens, die Spannkraft seines Begehrens und Wollens in der Seele löst und lockt, hebt und aufwärts führt, dieses ganze höher und voller sich entfaltende Leben seines Innern auf eben den Geber und Schöpfer zurück, der wie mit Zaubermitteln ihm ein mächtigeres und heiligeres Feuer in die Seele giesst.

Und wie es der Sonnengott ist, der in der Gluth seines Feuerwesens auch im Menschen eine höhere Gluth entfacht, mag nun dieser Sonnengott den Namen Apollon oder Dionysos tragen, so zeigt sich der letztere auch darin seinem Bruder gleich, dass er ebenso wie dieser ein mantischer Gott ist, der als Inhaber der Zeitenloose seinen Gläubigen die Zukunftsschicksale zu offenbaren vermag. Ist alle Zeit in ihm beschlossen, die auf sein Geheiss, nach seinem Willen ihre kleinen und grossen Ringe zieht, so ist der Gott auch der Inhaber alles dessen was die Zeit bringt, der Träger aller ihrer Zukunftsgeheimnisse. Und ferner hat Dionysos, auch darin wieder ein anderer Apollon, gleichfalls seine Lust an den musischen Künsten, da er selbst der Laute sich freut, die die himmlische Windmusik in den heiligen Räumen des Himmels erschallen lässt und die der Mensch nachzuahmen bestrebt ist. Und endlich ist Dionysos auch, wieder gleich dem Bruder, ein reinigender und heiligender Gott geworden, der die Kraft hat seine Gemeinde von Sünde und Schuld zu entlasten. Die heilige Lohe seines Wesens, die alles feindliche Dunkel, wie dieses lichtfeindlich sich geltend machen will, verbrennt und vernichtet, wird dem Gläubigen zum heiligen Feuer der Wahrheit und der Reinheit, welches nicht nur äusserlich leuchtet und erhellt, sondern auch innerlich im Herzen des Menschen weihend und heiligend, die Lüge und die Sünde bekämpfend und vernichtend, die Wahrheit und das Gute vertretend und zum Licht führend seine Kraft geltend macht. So wächst auch hier das von Haus aus rein natürliche Wesen zu einem höheren sittlichen und geistigen Gehalt empor[1]).

---

[1]) Daher Str 468 dem Apoll u. Dionysos gleichmässig τὸ ὀργιαστικὸν πᾶν

So dürfen wir also, wenn in diesen letztgenannten Momenten auch zweifellos schon der Einfluss einer idealisirenden und speculativen Richtung unverkennbar ist, der aus dem Apollinischen Cultkreise seine Anregung und Befruchtung erhalten haben wird, auch von Dionysos sagen, dass alle einzelnen Mythen, Culte und Beziehungen wie sie sich an seinen Namen knüpfen unmittelbar aus dem Wesen des Gottes selbst geflossen sind. Dionysos ist der Gott der Sonne, der als solcher die ganze Welt mit seinem Lichte und mit seinem Glanze durchdringt und alle irdische Creatur mit seiner Feuergluth durchströmt und belebt, beseelt und begeistert.

Diesen beiden Sonnengöttern Helios-Apollon und Zeus-Dionysos gegenüber hat Hephaestos nur einen sehr geringen Geltungsbereich gewonnen[1]). Es ist nur Lemnos mit der benachbarten Küste Kleinasiens und Attika wo er verehrt worden ist. Denn wenn wir mit einiger Wahrscheinlichkeit auch noch auf einige andere Stätten seiner einstigen Verehrung schliessen dürfen: in historischer Zeit sind nur Lemnos und Attika die Sitze eines wirklichen Cults und es ist das ein Moment von höchster Bedeutung, welches wir für die Zurückführung des Gotts auf einen bestimmten Stamm im zwölften Kapitel zu verwerthen versuchen wollen. Jedenfalls haben wir anzunehmen dass Lemnos und Attika in dem ältesten Culte des Gottes eine bedeutsame Stelle eingenommen haben. In dieser Beschränkung auf seine ursprünglichen Sitze hat sich Hephaestos in der hochaltertümlichen Gestalt erhalten, in der wir ihn kennen und in der er unter allen hellenischen Göttern zusammen mit seinem Parallelculte Prometheus die meisten Berührungspunkte mit dem indischen Götterglauben sich bewahrt hat. Wir haben anzunehmen dass der Gott, der nicht nur in seinem Geltungsbereiche sondern auch in seinem Wesen eine eigentümliche Beschränkung zeigt, in seiner Entwicklung, in der Genese seines Wesens und seiner Persönlichkeit eine Unterbrechung erfahren hat, indem die Träger seines Cults früh ihre nationale Eigentümlichkeit verloren und so den Gott auf einer älteren Stufe seiner Evolution zurückgelassen haben, aut der er für alle Zeiten verharrend stehen geblieben ist.

Hephaestos erscheint später sosehr als Feuer dass an diesem seinem Wesen nicht gezweifelt werden kann. Aber er ist mit nichten das irdische, das elementare Feuer, sein Wesen ist göttlichen dh

---

κ. τὸ βακχικὸν κ. τὸ χορικὸν κ. τὸ περὶ τὰς τελετὰς μυστικόν beigelegt; Ap. Διονυσόδοτος P 1, 31, 4; Aesch 394; D. als musischer Gott oS 300. D. καθάρσιος SophAn 1144; μάντις EurHec 1267; B 297ff; das μαντεῖον der Satrai Her 7, 111, γυνή-πρόμαντις; Plut Crass 8 Thrakerin μαντικὴ κ. κάτοχος τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς. Auch SchPdPHyp πρῶτος Διόνυσος ἐθεμίστευσε in Delphi.

[1]) RappML 1, 2036ff.

himmlischen Ursprungs und als himmlisches Feuer ist er eben das Sonnenfeuer, die Urquelle alles Feuers im Himmel und auf Erden. Dass nun Hephaestos thatsächlich von Haus aus die Sonne selbst ist, die eben als Feuer für alle Zeiten Ausgangspunkt für alle mit dem Feuer verknüpfte Vorstellungen geblieben ist, das geht aus den Mythen welche uns bei Homer über ihn vorliegen mit Sicherheit hervor. Denn wenn er vom Himmel geschleudert einen ganzen Tag durch die Luft fliegt um mit dem sinkenden Abend auf der Erde anzulangen[1]), so ist hier doch aufs anschaulichste der scheinbare Fall der Sonne vom Himmel herab geschildert: der täglich sich vollziehende Vorgang wird wie gewöhnlich im Mythus zu einem einmaligen. Die Lemnische Sage hat den Gott, eben weil er auf Lemnos seinen Hauptcult hatte, hier herabstürzen lassen: allgemeinere Bedeutung hat die Sage dass Hephaestos im Okeanos versank. Es lässt dieser Mythus nur die Erklärung zu, welche wir dem Sprunge des Helios und des Dionysos schon haben zu theil werden lassen: die Sonne taucht Abends scheinbar in den grossen Weltenstrom oder in das irdische Meer ein, wo sie verschwindet und die Nacht über verharrt[2]). Das Erfassen des Vorgangs mit dem Auge, die unmittelbar vor dem Blicke des Menschen sich vollziehende Naturerscheinung ist auch hier der Quell aus welchem der Mythus fliesst: das persönlich gefasste Sonnenfeuer wird eben zur vollen Persönlichkeit, deren Sturz aus dem Himmel, deren Verschwinden im fernen Westen zum Leiden, zum Erlebnisse sich gestaltet.

Und so ist auch das Verhältniss des Sonnengotts Hephaestos zu seinem Dunkelbruder Prometheus durchaus das bekannte der Gegnerschaft, nur dass hier das Object des Kampfs und Raubes das himmlische, dh. das Sonnenfeuer selbst ist. Denn wenn auch im Culte Prometheus nicht als Bruder des Hephaestos erscheint, so muss man doch aus der engen cultlichen Vereinigung der beiden Gestalten, wie aus ihrer Verbindung in der Sage schliessen, dass Beide thatsächlich einst einen Bruderverband gebildet haben. Als Prometheus allmälig zum Heros

---

[1]) HephaestosB 426 = Feuer; φλὸξ Ἡφαίστοιο I 468; P 88; Ψ 33; ω 71; H 3, 115 βίη Ἡ. Sonst consequent Hephaestos als göttliche Persönlichkeit. Die spätern Dichter durchweg = Feuer; daneben auch Bez. zu vulcanischer Thätigkeit Simon 200; AeschPr 366f; Thuc 3, 88; EurK 20 etc. Sein Sturz vom Himmel in 3 Versionen A 590ff; Σ 394ff; H 2, 140ff; stets ist der Sturz auf die Erde ausgesagt und nur die Motivierung ist verschieden. Alc 12 hatte seine γοναί besungen.

[2]) Lemnos A 593ff; dagegen Σ 398ff von Thetis u. Eurynome aufgenommen, bei denen er ἐν σπῆι γλαφυρῷ, vom Okeanos umflossen, verborgen weilt; ähnlich H 2, 140ff, nur dass hier statt des Okeanos πόντος erscheint. Daher PhilHer XIX, 14 καθαρόν—τὸ πῦρ τὸ ἐν θαλάττῃ φυλάσσουσιν. Hiermit wird auch wohl die Verbindung des Hephaestos mit dem Westen zusammenhängen, die dann später auf Sicilien und dessen vulcanische Erscheinungen bezogen ist.

herabsank hat sich dieses Verhältniss gelösst, indem sich untergeordnete Namen an die Stelle der göttlichen Ältern gedrängt haben. In der Gegnerschaft des Hephaestos und Prometheus handelt es sich, wie bemerkt, um das himmlische Feuer. Denn dieses Feuer, wie es mit unverwüstlicher Kraft in der Sonne glüht und brennt, hat ja, es mag das hier noch einmal kurz bemerkt werden, die Eigenschaft, die auch dem irdischen Feuer eigentümlich ist, dass es alles brennbare was in seine Nähe kommt, ergreift, in feurige Lohe versetzt und schliesslich zu Asche, zu Nichts verbrennt und verzehrt. Und so ergreift das Sonnenfeuer auch den weit verzweigten Wolkenbaum, setzt ihn in Flammen, erhält sich brennend und glühend an und in seinen Zweigen und Ästen, um schliesslich dieselben in seiner mächtigen Gluth aufzulösen und zu vernichten. Aber wie das Feuer in jenen ältesten Zeiten, für die sein Besitz die Grundlage aller Cultur bildete, ein unschätzbares Gut war, so hat jenes Verhältniss zwischen Sonne und Wolkendunkel auch in der Weise aufgefasst werden können, dass der in den Wolken verborgen gedachte Dunkelgott dem Sonnenbruder sein kostbares Feuer zu rauben, in seinem Baume an sich zu reissen und in sich zu bergen sucht und diese Auffassung des Vorgangs ist die herrschende geworden. Jedenfalls erscheint hier Hephaestos durchaus und ausschliesslich als Sonnengott, der als solcher der Eigentümer des Urfeuers, des Feuers schlechthin ist[1]).

Wenn nun in dem Sturze des Hephaestos der Tageslauf, das Tagesleben des Gotts zum Ausdruck kommt, so tritt doch auch sein Jahresleben in hoch bedeutsamer Weise hervor. Der Lemnische Cult löschte einmal im Jahre alles Feuer der Insel, um nach 9 Tagen erst ein neues Feuer zu neuem Leben anzuzünden. Offenbar haben wir es hier wieder nur mit einer Nachahmung des himmlischen Lebens zu thun, wo die Sonne im jährlichen Kreislaufe im Winter verschwindet, vergeht, um dann wieder von neuem sich zu entzünden zu einem neuen Kreise, zu einem neuen Lebenslaufe. Derselbe Gedanke, der bei Dionysos in der Weise zum Ausdruck kommt, dass der Sonnengott mit dem kürzesten Tage stirbt, um nach einiger Zeit zu neuem Leben wieder zu erwachen, hat hier bei Hephaestos in seiner Fassung als das Feuer selbst in der Weise seinen Ausdruck gefunden, dass eben dieses Feuer erlischt, erstirbt, dass es aber nach einiger Zeit wieder auflebt zu neuer Kraft. Was also bei Dionysos die Gottheit selbst, die göttliche Persönlichkeit ist, das ist bei Hephaestos das Feuer als solches, das göttliche Element, das himmlische Prinzip. In der Neunzahl der Tage haben wir offenbar eine alte indogermanische Woche zu erkennen, wie sie so oft in den Cultkreisen der Götter bedeutsam hervortritt.

---

[1]) Es genügt hierfür auf die oS 91ff gegebene Darstellung zu verweisen.

Die Zeit von der Wintersonnenwende, der Epoche des letzten Aufflackerns des Sonnenlichts im alten Jahreskreise bis zu dem Tage, an welchem zuerst bemerkbar das Wiederanwachsen der Tageslänge stattfindet, ist wie eine Zwischenzeit aufgefasst, eine Zeit der Ungewissheit ob es definitiv mit dem Sonnenlichte zu Ende oder ob eine neue Periode seines Wirkens zu erwarten sei. Und diese Zeit, die hier auf 9 Tage, bei den Germanen meist auf 12 Tage bestimmt wird, findet in dem Auslöschen alles Feuers und dem Neuanzünden nach der bestimmten Frist ihren Ausruck. Ein anderer Ausdruck dieses Cultgebrauchs ist es dann wenn die Sage davon erzählte, dass Hephaestos den Himmel ganz verlassen habe und erst mit Mühe und List zur Rückkehr in denselben zu bewegen gewesen sei. So tritt also auch in Hephaestos gleichmässig wie in allen Sonnengöttern sein Tages- und sein Jahreskreis hervor und es kann uns nicht wundern, wenn er nun auch an der Ennaeteris theil nimmt[1]). Alles das hat nichts mit dem irdischen Feuer zu thun: Hephaestos kann nur als das himmlische Feuer verstanden werden, welches nach ursprünglicher Anschauung mit der Sonne identisch ist.

Als Eigentümer des Feuers ist Hephaestos nun der göttliche Schmied geworden und in dieser seiner Eigenschaft drückt sich die eminente Bedeutung aus, die einst die primitiven Anfänge und später die fortschreitende Kunst der Metallbereitung für den Menschen gehabt hat. Obgleich wir schon früher diese Bedeutung des himmlischen, des Sonnenfeuers gewürdigt haben, so mag doch auch hier noch einmal dieser Mythus eine kurze Würdigung finden. Aus seinem Verständniss für die ungeheure Bedeutung der Schmiedekunst für sein Leben heraus hat der Mensch das Thun des Gottes am Himmel beobachtet und er-

[1]) Der von Philostratus geschilderte uralte Gebrauch gehört in die Zeit des kürzesten Tages. Die 9 Tage während welcher alles Feuer erloschen ist entsprechen als ἡμέραι ἀποφράδες den 12 Tagen des germanischen Glaubens dh der Zeit vom kürzesten Tage bis in den Anfang Januar: die Sonne scheint todt oder sterbend (daher θεούς χθονίους κ. ἀπορρήτους dh den Dunkelgott καλοῦντες) und erst nach circa 12 Tagen wird es zur Gewissheit dass sie wieder zum Leben gelangt. Das Löschen des irdischen Feuers ist also nur eine μίμησις des himmlischen Vorgangs. Thatsachen der Geschichte haben diese Ceremonie mit Delos in Verbindung gebracht, worauf hier nicht einzugehen. Der καινὸς βίος ist eben das neue Leben der Sonne, welches dann auch für die Erde gilt. Das Verschwinden des Hephaestos vom Olymp ist mit der Fesselung der Hera verbunden über die hernach. Die spätere Deutung hat jenen Cultakt mit dem Lemnischen Männermorde zusammengebracht: dieser Mord aber ist ursprünglich der Mord des Sonnengotts gewesen. Die Ennaeteris Σ 400: hier sind wieder die 9 Jahre des ganzen Kyklos fälschlich als die Zeit gefasst, die der Gott im Tages- (während der Nacht) und im Jahreskyklos (während des tiefsten Winters) abwesend zu sein scheint.

klärt, um das eigene Thun mit dem Thun des Gottes zu vergleichen und zu verbinden. Und da hat er das Thun und Wirken des Gottes als ein grossartiges und wunderbares erkannt[1]). Denn kann die weitverzweigte Wolkenbildung einmal als ein Baum mit mächtigen Zweigen und Ästen aufgefasst werden, so kann sie auch in ihren einzelnen grauen Massen als gewaltige Metallstücke genommen werden, an denen nun der Sonnengott seine gestaltende Thätigkeit ausübt. Mit seinem mächtigen Feuer setzt er diese Stücke in Gluth, schlingt goldne Strahlen und Bänder um sie und verarbeitet sie mit wunderbarer Gestaltungskraft zu Gebilden herrlichster Form und glänzendster Farbe. Homer weiss von einer grossen Zahl solcher Kunstwerke zu berichten und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass hier nicht von irdischen Werken die Rede, sondern von jenen himmlischen Wolkengebilden, in denen und zwischen denen die Götter selbst wandeln und thaten. Alle Veränderungen und Umgestaltungen an diesem Wolkenmetall gehen von der Sonne, dem Sonnenfeuer aus, in dessen Gluth die Wolken entflammen, sich wunderbar formen und färben und in neue Gebilde überzugehen scheinen. Das Wolkenstück welches unbeweglich am Himmel steht, in dem oder über dem die Mondgöttin ruht und welches von der Morgensonne mit glänzendem Saume wie mit Fesseln umschlossen wird, gestaltet sich der Phantasie zum Throne; die goldnen Lichter welche die Wolke umspannen werden zum kunstvollen Netze welches die Mondgöttin hält und fesselt; das leuchtende Wolkengewand, welches den Leib der Himmlischen zu bekleiden, zu umhüllen scheint wird zum goldnen Kleide, zum glänzenden Panzer, zum funkelnden Harnisch[2]). Und so sind alle jene Kunstwerke welche das Altertum

[1]) Hephaestos als χαλκεύς O 309; die Schilderung seiner Thätigkeit Σ 468ff muss natürlich das Thun des irdischen Schmiedes in seinen Einzelheiten zum Ausgangspunkte nehmen. Daher auf ihn die τέχνη παντοίη u. χαρίεντα ἔργα des ἀνὴρ ἴδρις zurückgehen ζ 233. Hierauf beziehen sich alle seine Beinamen περικλυτός, κλυτοεργός, κλυτόμητις, κλυτοτέχνης, πολύμητις, πολύφρων Hom. Daraus ist er H 20; Hes E 60ff; th. 570ff zum Bildner d. Menschen und Culturgott geworden. Die Hülfe des Gottes bei der Geburt der Athene PdO 7, 35 ist wohl Mache. Sein Fest die Chalkeen, zugleich λαμπαδοφορίη Her 8, 98, Mommsen 311ff. Da Homer gerade von den Werken des Hephaestos die Ausdrücke δαιδάλεος, δαίδαλον, δαιδάλλω gebraucht, so ist anzunehmen dass Δαίδαλος (schon Σ 592) eine Hypostase desselben ist. Vgl. allg. oS 96.

[2]) Über die Fesselung d. Ares u. der Mondgöttin Aphrodite oS 240. Die Fesselung der Hera hat eine ähnliche Bedeutung. Dieselbe ist ein sehr beliebtes Objekt für Dichter u. Künstler gewesen, wie Alc 11ff (Ἡφαίστου γοναί); Sappho 66 (v. Wilamowitz GGN 1895, 219f, gleichfalls dem Alcaeus zugewiesen); Pd u. Epicharm Suid Ἥρας δεσμοί; Plato Resp. 2, 17; bildliche Darstellungen P 1, 20, 3; 3, 17, 3; 18, 16 u. zahlreiche Vasenbilder, unter denen besonders die Françoisvase (Mon. IV, 56) zeigen. Späte Erwähnungen Liban 30, 1 Westermann 372; Hyg 166;

kennt als Schöpfungen des Himmelsschmieds himmlischen Ursprungs und himmlischen Wesens, wenn auch die spätere Zeit, die nicht mehr in unmittelbarem Anschauen der himmlischen Vorgänge schuf und gestaltete, manches thörichte Flickwerk hinzugethan hat[1]).

Wenn wir so in Hephaestos alle bekannten Momente aus dem Leben des Sonnengottes wieder finden, wozu hier noch speziell diejenigen Mythen treten, die aus seiner himmlischen Schmiedethätigkeit geflossen sind, so sind auch noch einige einzelne Züge zu nennen, die wieder in Motiven wie sie uns schon vertraut sind ihre Erklärung finden. Zunächst seine Gegnerschaft gegen den Dunkelgott. Wenn hier auch Prometheus von Haus aus der eigentliche Gegner ist, so haben historische Momente ihn auch mit andern Dunkelgöttern in Beziehung gebracht. So erscheint zunächst Ares als sein Feind; ein anderer Gegner ist Xanthos, dessen Bekämpfung unter den hochaltertümlichen Götterkämpfen Homers erscheint. Ich stehe nicht an, in diesem Kampfe des Hephaestos und Xanthos im ursprünglichen Sinne den Kampf der Sonne gegen das Dunkel zu erkennen, wie das letztere speziell in der Zeit seines Übergewichts als ein mächtiger Strom erscheint. Aber wie der himmlische Strom in mannigfachen Variationen in den irdischen Strom übergegangen ist, fast in allen Landschaften der Hauptfluss in den an ihn sich knüpfenden Mythen den Charakter des Himmelstroms erhalten oder angenommen hat, so trägt auch der Fluss Xanthos die Züge des himmlischen Urbilds, mit dem als einer Erscheinungsform des Dunkels selbst, der Sonnengott ringt und kämpft. Umgekehrt entspricht dann das Verhältniss des Hephaestos zu Kedalion der freundschaftlichen Vereinigung des Sonnengotts mit dem Wolkendunkel, wie der erstere ja auch gleich dem Dionysos mit dem Thiasos erscheint[2]).

Aristid 4; vWilamowitz, dem der Mythus ohne irgend innere Bedeutung nur das Phantasiebild eines leichtfertigen ionischen Poeten ist, will als Quelle ein verlorenes homerisches Gedicht angesehen wissen. Ἡφαίστειος δεσμός Suid; Paroem 1, 418 allgemeiner Bedeutung ἐπὶ τῶν ἀφύκτων κ. ἀλύτων δεσμῶν.

[1]) Hephaestos verfertigt O 308ff die Aegis oS 154 (das lichtumsäumte Wolkenschild): Gemächer u. Paläste der Himmlischen A 608; Ξ 167; Υ 10; Σ 371; Sessel Ξ 238: alles in ausschliesslicher Beziehung zum Himmel. Danach auch die τρίποδες Σ 373; Achills Schild u. Waffen Σ 478ff; Skeptron B 101; Panzer Θ 194; X 315f; η 91ff; δ 617; ο 117.

[2]) Ares als Gegner in der Werbung um Aphrodite und in der Geschichte von der versuchten Zurückführung des Hephaestos in den Olymp, wobei Ares mit Feuerbränden zurückgescheucht wird. Gleich dem Ares war auch Prometheus von Hephaestos gefesselt worden; beide Akte gleicher Bedeutung. Unter den Namen Daidalos und Enyalios wird Él. cér. 1, XXXVI der Kampf zwischen Hephaestos u. Ares ausgefochten vor der sitzenden Hera: hier erscheinen beide mit Lanzen. Es liegt hier also eine eigentümliche Version der Sage vom Gegensatz der beiden vor. Vgl. Heydemann AJb 1, 290f. Der Kampf mit Xanthos Υ 73f;

Eine ganz besondere Erwähnung aber verlangt die angebliche Lahmheit des Hephaestos. Die Andeutungen Homers über dieses körperliche Gebrechen des Gottes lassen mit Bestimmtheit erkennen, dass dasselbe keineswegs in dem Hinken eines Beines bestand, sondern dass es ursprünglich eine Schwäche der Beine war, welche letzteren dem mächtigen oberen Theile des Körpers völlig inadaequat waren. Ja Homer giebt uns einmal eine merkwürdige Schilderung des Gangs des Gottes, wo statt des eigenen Schreitens goldene Dienerinnen mit eigener Kraft und eigener Stimme sich unter dem Leibe des Gotts hin- und herbewegen und mit ihrer Hülfe der Gott sich fortschiebt[1]. Ich kann in dieser wunderbaren Schilderung nur den Rest einer festen Überlieferung erkennen, wenn die letztere auch dem Dichter selbst nicht mehr verständlich gewesen sein mag. Immer ist der Anschauung der Umstand wunderbar und unbegreiflich gewesen, dass von der Sonne als Persönlichkeit nur das mächtige Haupt oder Gesicht erscheint, während der Körper, den die an den menschlichen Leib denkende Beobachtung sucht und verlangt, völlig verschwindet. Daher im Mythus wie im Culte sowohl bezüglich des Helios-Apollon wie des Dionysus-Orpheus immer wieder allein das Haupt oder das strahlende Angesicht hervorgehoben wird, während der Körper unerwähnt bleibt, oder nur das wallende Gewand hervorgehoben wird, oder der Leib versteckt und verborgen erscheint. Der Glaube hat sich eben damit abzufinden gesucht, dass er den Leib in den Wolkenkleidern steckend oder im Wolkenbaumgestrüpp oder im Aethermeere verborgen dachte. In der Auffassung goldner Dienerinnen, die sich unter der Sonne bewegend diese gleichsam tragen und an die Stelle des Leibes selbst treten, kann ich nur eine andere Anschauung des Verhältnisses der Sonne zu den Wolken erkennen. Fährt der Sonnengott in andern Fassungen im Wolkenwagen oder reitet er auf dem Wolkenthiere, wo gleichfalls immer

---

Φ 330ff: der himmlische Kampf localisirt. Niemals kann es von irdischem Feuer heissen dass durch dasselbe ἐξηράνθη πεδίον; wohl aber ist dieses die jährlich sich wiederholende Wirkung der Sonnengluth. Hier erscheint Hephaestos völlig gleich dem den Python erlegenden Apoll. Über Kedalion Stoll-Drexler ML 2, 1012. Wenn der Knabe Hephaestos dem Kedalion zur Erziehung gegeben wird SchEustΞ 294 so spielt der letztere hier dieselbe Rolle wie Hermes dem Dionysos. Dasselbe Verhältniss zwischen Orion u. Kedalion Erat 32; Apd 1, 25f; Serv 10, 763. Hephaestos mit dem Thiasos verbunden Denkm.; auf dem Maulesel auf der Françoisvase; Mitt 19, 510; Waentig DLeipzig 1897.

[1]) Σ 416ff; Versuche das Gebrechen zu zeichnen 411; Υ 36; Α 600. Auch das nicht mehr verständliche ἀμφιγυήεις wird das Verstümmeltsein an beiden Beinen ausdrücken: Η 2, 139 ῥικνὸς πόδας; κυλλοποδίων Σ 371; Υ 270. Die Worte θ 329 κιχάνει βραδὺς ὠκύν schildern richtig das Verhältniss des gewöhnlich schnelleren Wolkengotts zum Sonnengott.

der untere Theil des Körpers sich verbirgt und nur das gewaltige Haupt selbst über dem dienenden Thiere und Wagen emporragt, so gestaltet sich hier sein Fortbewegen über und in den Wolken in der Weise, dass die letzteren zu eigenen selbständigen Mädchengestalten werden, die den nur in seinem Haupte sichtbaren Gott tragen und fortbewegen. Die dienenden Mädchen sind also nur eine andere Form der in zahlreichen Wendungen mit den himmlischen Göttern in Beziehung tretenden Wolkenfrauen, wie sie zugleich wieder nur eine andere Auffassungsform der Wolkenthiere und Wolkenwagen sind. Auch in dieser eigentümlichen Auffassung erscheint Hephaestos also bestimmt als Sonnengott gezeichnet. .Und Sonnengott endlich ist er auch als Mundschenk der Götter. Denn gleich dem Dionysos führt auch Hephaestos die Wolkenschaale, die voll des kostbaren Nasses ihm selbst zur Labung dient, wie er sie auch den andern unsterblichen Göttern reicht. Der Sonnengott hat eben auch in dieser Auffassung die Wolke und deren Inhalt sich zu eigen, sich dienstbar gemacht[1]).

So eigenartig nach dem gesagten also auch die Gestalt des Hephaestos und die an ihn sich knüpfenden Vorstellungen sind, es kann keinem Zweifel unterliegen, dass wir in ihm einen uralten Sonnengott zu erkennen haben, in dem noch fast ausschliesslich die Beziehung auf das Feuer zum Ausdruck kommt. Hephaestos repraesentirt demnach eine Culturperiode, die aller historischen Erfahrung voraufliegt; er ist nur zu erklären wenn wir, wie schon bemerkt, annehmen dass die Entwicklung dieser Gottesgestalt eine Unterbrechung erfahren hat, die sie auf der alten Stufe zurückliess ohne ihr die Möglichkeit zu geben, an den weiteren Phasen der Evolution, wie sich diese an dem Sonnengotte als solchem vollzog, theilzunehmen.

Haben wir so den hellenischen, den phrygischen, den thrakischen, endlich den tyrrhenischen Sonnengott kennen gelernt, so liegt die Frage nahe, ob nicht auch Spuren eines phoenikischen Sonnencults in Griechenland vorhanden sind. Und da kann es keinem Zweifel unterliegen, dass sowohl Melikertes wie Adonis phoenikische Sonnengötter sind. Die höchst dürftigen Reste aber eines, vielleicht früher weiter verbreiteten, Cults zeigen dass die Phoeniker nicht vermocht haben ihren Sonnencult in Griechenland einzubürgern. Ist Melikertes der Tyrische Melkart, so vertritt Adonis eine weit spätere Periode der phoenikischen Einwirkungen. Genügt es, den letzteren im Zusammenhange mit der phoenikischen Mondgöttin Aphrodite zu behandeln, so mag über Melikertes nur bemerkt werden, dass derselbe hauptsächlich nur an zwei Punkten auch später noch einen eigenen Cult besitzt: in Korinth und

[1]) Vgl. die A 584ff köstlich geschilderte Scene; Stesich 72. Ap 3, 222 öffnet Hephaestos 4 Quellen aus denen Milch, Wein, Öl, Wasser fliesst; Jbyc 46 führt λουτρὰ θερμῶν ὑδάτων auf ihn zurück.

auf Tenedos. Dort verknüpft die Sage die Einsetzung der Isthmischen Spiele mit ihm und seinem Tode; hier hat sich der ursprüngliche blutige Dienst wenigstens in der Tradition erhalten. Doch ist anzunehmen dass der Cult der Ino-Leukothea, wie wir ihn aus einer Reihe von Küstenstädten kennen, auch den Sohn berücksichtigt haben wird[1]). Jedenfalls ist die Gestalt dieses phönikischen Sonnengotts früh erbleicht; er ist fast vollständig zum Heros herabgesunken und auch als solcher hat er nur eine höchst beschränkte locale Bedeutung sich erhalten. Er ist ein redender Beweis dafür dass der phönikische Einfluss nicht nachhaltig gewesen ist; dass phönikische Volkselemente nicht vermocht haben sich selbständig einzubürgern; sondern dass sie, wann und wo es ihnen wirklich gelungen ist Boden zu fassen, bald von der echt hellenischen Cultur aufgesogen sind.

Hiermit ist die Reihe der eigentlichen Sonnenculte in Griechenland erschöpft. Unberücksichtigt dabei bleibt Herakles. Denn so sicher einerseits der Sonnencharakter desselben ist, so zweifellos ist es anderseits, dass seine Gestalt nicht der Religion und dem Culte, sondern dass er der Sage angehört. Wie der deutsche Sigfried kein Gott ist, wohl aber die Züge des Sonnengotts trägt, der in seines Alters Blüthe von dem finstern Gegner den Tod erleidet, so trägt auch Herakles, nur noch in weit energischerer Weise, den Charakter des Sonnengotts an sich. Abgesehen von dem was wir früher in anderm Zusammenhange über sein Verhältniss zum Dunkelgegner gesagt haben, müssen wir uns hier auf eine kurze Charakteristik dieser Heroengestalt beschränken. Es mag daher nur bemerkt werden, dass Herakles eine echt hellenische Sagengestalt ist, die den alten einheimischen Stämmen angehört, wenn es auch speziell die Dorer sind, bei denen er naturgemäss in erster Linie erscheint. Wie alle Sagengestalten hat auch Herakles die Züge des Gottes angenommen, der in einer bestimmten Entwicklungsphase der hellenischen Nationalität wie Religion im Mittelpunkte des Glaubens stand, dh des Sonnengotts. Herakles ist damit der Repraesentant des echten Hellenenthums geworden. Unwillkürlich ist er in die Rolle des Sonnengotts hineingewachsen, dessen Kämpfe mit dem Dunkel in allen seinen Erscheinungsformen in Herakles selbst

[1]) Melikertes stets mit Ino verbunden, über die Kap. 9. Stoll-Drexler ML 2, 2632ff; phönik. vGutschmid bei Thraemer Pergam. 404, 1. Enge Verbindung mit Korinth Pd 5. 6; SchEurM 1284; SchPdJ hyp; TzL 107; PhilJ 2, 16. Griechisch Παλαίμων C 1104; P 2, 2, 1. Ino u. Palaimon Apd 3, 28f helfend τοῖς χειμαζομένοις EurJT 270f. Jahresfeier θυσία u. ἀγών TzL 107. In Koronea Et 511, 28 als Herakles Palaimon Cs 2874; an der lakon. Küste P 3, 26, 1 als Helios. Das Fest hob offenbar den Tod des Sonnengotts hervor, daher der Agon; nächtliche Feier PlutThes 25; Sprung ins Wasser, Abwendung des λιμός. Über den Cult in Tenedos Lyc 229 (βρεφοκτόνος); Tz; SchA 38.

und seinen Kämpfen sich widerspiegeln. Mag also Herakles mit den Mächten der Finsterniss kämpfen und ringen, mag er in freudigem Lebensgenusse der Ruhe sich erfreuen: immer trägt er zugleich die Züge des Sonnengotts an sich, wie er zugleich den Thatendrang der Hellenen selbst und ihre Freude am Leben und Geniessen widerspiegelt. Wie alle Heroen hat auch Herakles, der Heros schlechthin, die Züge eines Gottes wie das Idealbild eines Menschen an sich genommen: in den göttlichen Zügen erscheint der Sonnengott wieder, in den menschlichen Zügen trägt er das Bild des unverfälschten Hellenen, insbesondere das des Dorers an sich[1]).

So sehen wir, um dieses noch einmal kurz zusammenfassend zu bemerken, wie alle Sonnengötter troz aller Verschiedenheiten aus einem und demselben Kerne erwachsen sind. Es ist das unmittelbare Schauen welches der dichtenden und gestaltenden Phantasie das äussere Bild des Gottes liefert, welches letztere nun im Laufe einer langen Entwicklung erweitert und ausgestaltet, vertieft und idealisirt wird. Der Umstand aber, dass neben dem hellenischen autochthonen Elemente auch andere fremde Volkselemente, phrygische und thrakische, tuskische und phoenikische, an der Bildung des Griechenthums thätig gewesen sind, hat bewirkt, dass neben dem echt hellenischen Helios-Apollon auch Zeus-Dionysos, Hephaestos und andere minderwerthige Sonnengötter im Kreise der griechischen Mythologie erscheinen.

Neuntes Kapitel.

Nacht.

In der griechischen Mythologie erscheint die Mondgöttin niemals allein, sondern ist immer mit ihrer Mutter verbunden: ohne die letztere können wir auch die erstere nicht betrachten. Die Mutter der Mondgöttin, wie sie in Beziehung zur Selene selbst wie zu den Cultgottheiten Athene, Artemis uA, wie endlich zu den Drei-Schwestern-Vereinen erscheint, drückt aber keineswegs immer denselben Begriff aus: von verschiedenen Standpunkten aus ist dieses Verhältniss von Mutter und

---

[1]) vWilamowitz Her. 1, 1—107 fasst ihn als Gott und als Vertreter des Dorertums. Dagegen spricht schon dass gerade die echt dorischen Stämme keinen Cult des Herakles kennen. In der Nekyia λ 601ff Herakles in der Unterwelt, denn mit Recht hat Aristarch (Lehrs [2] 185) die Verse εἴδωλον ff gestrichen. Herakles ist schon seinem Namen nach der ἥρως κατ' ἐξοχήν (Roscher ML 1, 2094 A; Deneken das. 1, 2441f) der erst spät zum Culte gelangt ist Deneken 2445ff. Es ist möglich dass manche dieser Cultstätten, so in Attika, Megaris etc ursprünglich dem Melkart gegolten haben. Jedenfalls scheint der Cult (P 1, 32, 4; Dd 4, 39; Aristid 1, 58) zuerst in Attika aufgekommen zu sein (HDettmer DBonn 1869) und ihm sind andere gefolgt. Auch Her 2, 44 deutet bestimmt an dass der Cult des Herakles als Gottes spät entstanden. Vgl. hierzu oS 190ff.

Tochter verschieden gestaltet worden und das mag hier vor allem dargelegt werden.

Zunächst dürfen wir es als sicher annehmen, dass in althellenischer Auffassung die Mutter Erde, wie sie den Sonnensohn gebiert, so auch die Mondtochter aus sich hat hervorgehen lassen, sobald die letztere eben im Glauben zu einer selbständigen Persönlichkeit sich entwickelt hatte. Wir können weiter aber auch nachweisen dass die Dichotomia[1]) des Mondverlaufs, in der der Neumond und der Vollmond wie zwei selbständige Phasen bezw. Persönlichkeiten erscheinen, auf die Auffassung der Mondgöttin als einer aus zwei Personen bestehenden Gottheit eingewirkt hat: Selene und Pandeia drücken dieses Verhältniss klar aus. Endlich aber erscheint auch die Nacht als Mutter der Mondtochter und diese Annahme ist als eine natürliche und nahe liegende zu bezeichnen. Dennoch aber muss gleich hier auf den charakteristischen Unterschied hingewiesen werden, der zwischen dieser Auffassung einer eigenen weiblichen Nachtgottheit und der althellenischen Anschauung, wie wir dieselbe früher kennen gelernt haben, welche Hermes selbst als Nachtgott kannte, hervortritt. Meiner Ansicht nach kann dieser Unterschied nur aus der Einwirkung national fremder Elemente erklärt werden. Aus der Fremde, es ist darauf später zurückzukommen, ist der Gottesbegriff der Nacht, des weiblich gefassten Dunkelbegriffs in den griechischen Glauben eingedrungen und hat hier nach zwei Richtungen hin umgestaltend gewirkt. Einmal hat diese fremde Nacht- bezw. Dunkelgöttin darauf eingewirkt, den althellenischen Nacht- bezw. Dunkelgott in der Weise einer Evolution entgegenzuführen, wie wir dieselbe früher schon kennen gelernt haben: er verlor seine ursprüngliche Beziehung zur Nacht und entwickelte sich immer ausschliesslicher zum Prinzip der Wolken, Winde, Wasser wie des chthonischen Dunkels, indem er sein altes significantes Wesen als Nachtgott eben der fremden weiblichen Gottheit überliess. Sodann aber hat diese neue Nachtgöttin auch höchst folgenreich auf die autochthone Göttermutter, die Mutter Erde eingewirkt: die letztere hat sich mehr und mehr aus dem Culte wie aus dem Glauben verflüchtigt und ist nur als Gottesgestalt in der populären Anschauung wie im Volksglauben haften geblieben, während der eigentliche Götterdienst an ihre Stelle die neue Göttin gesetzt hat. So ist also an die Stelle der Gaea im Culte die fremde Nacht- und Dunkelgöttin getreten. Die räumliche Grundanschauung von Welt und Gottheit, wie sie in der Setzung der Gaea als Gattin des Himmelsgotts zum Ausdruck kommt, wird ersetzt durch die zeitliche Auffassung, die von der Nacht als dem Urgrunde

---

[1]) Σελήνη διχόμηνος H 32, 11; διχότομος AristZγ 4, 9; οὐρ 2, 11. 12; προβλ 15, 7 etc.



aller Entwicklungen ausgeht. Diese Umgestaltung des alten Erdebegriffs in den neuen Begriff der Nacht- und Dunkelgöttin haben wir hier zu verfolgen.

Es ist begreiflich dass sich diese Umgestaltung erst sehr allmälig und in verschiedenen Formen vollzogen hat. Und zwar sind es die eben schon angedeuteten drei verschiedenen Auffassungen des Verhältnisses der Mondtochter zu ihrer Mutter, welche auf die Gestaltung der neuen Gottheit eingewirkt haben, welche letztere entweder mehr den althellenischen Charakter der Erdgöttin oder den der fremden Nachtgöttin trägt, oder endlich in der Weise mit der Mondtochter verschmilzt, dass die letztere in eine Zweiheit von Personen auseinander fallend in ihrer einen Gestalt mehr das Wesen der Nachtgöttin selbst annimmt. Zugleich ist aber zu bemerken dass die Nachtgöttin, als welche wir die Dunkelgöttin dem ursprünglichen Kerne ihres Wesens nach anzusehen haben und welche eben von der significantesten Erscheinungsform des Dunkels in der Nacht ihre Charakteristik erhalten hat, allmälig mehr und mehr in den Begriff des Dunkels überhaupt übergeht und somit denselben Entwicklungsgang einschlägt, den wir den althellenischen Dunkelgott in seiner Beziehung zur Nacht, zum atmosphärischen wie zum chthonischen Dunkel haben nehmen sehen.

Es treten uns also drei verschiedene und doch zusammen hängende Auffassungen wechselnd in den griechischen Mondgöttinnen entgegen: die Erde, die Neumondsgöttin, die Nacht erscheinen in verschiedenen Formen in mütterlichem Verhältnisse zur Mond- bezw. Vollmondstochter, bis dann diese Mondmutter überhaupt den Charakter der allgemeinen Dunkelgöttin annimmt, da ja das Dunkel in Erde und Nacht und Neumondsphase das gemeinsam characteristische ist.

Betrachten wir zunächst die Nachtgöttinnen, so zeigen die dichterischen Schilderungen der Nyx, dass dieselbe sich in jeder Beziehung dazu eignete zur Gottheit sich zu entwickeln[1]). Und wenn sie auch unter diesem Namen selbst nur in sehr beschränkter Weise im griechischen Glauben als Cultobject uns entgegentritt, sie ist offenbar

---

[1]) Hom erscheint nur Ξ 259 Νὺξ δμήτειρα θεῶν κ. ἀνθρῶν als göttliche Persönlichkeit. Im Übrigen weisen die zahlreichen Bezugnahmen auf die νύξ, deren Epitheta ἀβρότη, ἀμβροσίη, ἄμβροτος ihre Unsterblichkeit oder Göttlichkeit characterisiren, auf ihre Bedeutung hin, wenn sie auch in den meisten Fällen nach ihrer finstern, unheimlichen Seite erscheint. Vgl. δνοφερή, ἐρεβεννή, μελαίνη, ὀρφναίη, ἐρεμνή, κελαινή, κακή, δυςκηδής, σκοτομήνιος, πηγυλίς, μακρή, ἀθέσφατος, θοή, δολιχή, ἄυπνος, οἰζυρή, ὀλοή. Ähnlich Hesiod (μέλαινα, δνοφερή, ὀλοή, ἐρεμνή, ἐρεβεννή) oft als göttliche Persönlichkeit. Vgl. AeschE 745. 822. 876f; Pr 24; A 355; Baccbyl 40 μελανόκολπος; AristAv 695 μελανόπτερος uo. Der Wagen der Nacht Eur 114 ist eine, wie die Denkmäler lehren, schon im 5. Jahrh. bekannte Vorstellung Robert Herm 19, 467ff.

unter verschiedenen Epikleseis cultlich eingebürgert worden, indem die gläubige Phantasie wie der speculative Glaube bestrebt war ihren Begriff zu vertiefen und denselben so dem fortgeschrittneren Denken nahe zu bringen.

So erweisen sich denn zunächst die Mütter der Schwestern-Gruppen sämmtlich als Cultformen der Nacht, wie wir schon früher hervorgehoben haben. Eine Nachtgöttin ist vor allem Themis. Ihr Name charakterisirt sie als die Ordnung schlechthin, da sie in ihrer ewig sich wiederholenden Erscheinung die Grundordnung, das Grundgesetz aller Zeitmessung ist. Denn durch die Scheidung von Nacht und Tag ist ja für alle höheren Zeitkyklen des Monds wie der Sonne die Grundlage gegeben auf der dieselben sich aufbauen. Die Horen und Moeren, nur verschiedene Ausdrücke der Mondzeiten, werden ihre Töchter, da sie in regelmässigem Wandel aus ihrem Schoosse, ihrem Wesen sich loslösend aufs innigste mit der Nacht verbunden sind: sie gehen in ihrem täglichen Anschluss an den Grundkyklos der Nacht, aus der sie aufsteigen und in die sie stetig zurückkehren, unmittelbar aus dieser ältesten und einfachsten Zeitordnung hervor, die sie demnach zum Leben und Schaffen auf der Oberwelt aus sich heraus gebiert. Und in dieser Verbindung, in der Mutter und Töchter unauflöslich vereinigt dem irdischen und menschlichen Leben die nie fehlende, nie irrende Ordnung setzen, wird Themis selbst die Göttin der Ordnung, des Rechts, speziell die Vorsteherin der Volksversammlungen, wie sie als Zeitgöttin auch die Geheimnisse der Zukunft in sich trägt[1]). Zugleich aber tritt uns schon bei der Themis die Beobachtung entgegen, die uns bei andern Cultformen der Nachtgöttin noch deutlicher und

---

[1]) Allgemein sind diese Mütter der Drei-Schwestern-Gruppen als Nachtgöttinnen schon oS 128 characterisirt. Θέμις (von θε-, τίθημι) Satzung, Ordnung. Hom Zeitgöttin β 68 ἥ τ' ἀνδρῶν ἀγορὰς ἠμὲν λύει ἠδὲ καθίζει; Υ 4; O 87 etc; daher εὔβουλος PdO 13, 6; ὀρθόβουλος AeschPr 18; Μακάρων θέμις ἁγνη Aristot. ep. 4, PLG 2, 338; zugleich aber in Beziehung zum himmlischen Nass O 87. 93; H 1, 124f; Schale geweiht Syll 170, 32; mit der Schale u. Lorbeerzweig DAK 2, 947 (Δέμις). Als Zeitgöttin ἀγοραία Hes; P 9, 25, 4; Aristid 1, 837; Alcm 60; Phocyl 8. In der Mehrzahl P 2, 31, 5; Θεμιστιάδες Hes (Pherec 33b; Apd 2, 114; SchAp 4, 1396; PdO 10, 24 Θέμιτες) wird sie selbst mit ihren Töchtern verschmolzen, wie sie Ca 2, 1570f mit Nemesis; 3, 323 mit Athene; P 2, 27, 5; 9, 22, 1 mit Aphrodite verschmilzt. Neben ihren Töchtern den Horen P 5, 17, 1; PdO 9, 15; 13, 6; den Mören P 9, 25, 4. In all diesen verschiedenen Formen drückt sich die enge Verbindung von Nacht und Mond aus. Mutter der Horen und Moeren Hsd 901ff. Als älteste Zeitform ist sie zugleich Inhaberin des ältesten Orakels AeschE 2; wie der Zukunftsgeheimnisse AeschPr 211; 873; PdJ 8, 35; daher θέμιστες die Orakelsprüche des Zeus Π 403; θεμιστεύειν H 2, 75. Orakel der Themis AeschPr aO; Serv 3, 104; 4, 246; Ecl 6, 41. Daher Apoll von ihr θεμιστοσύνας lernt Orph 79, 6. 8; ClemS 1, 80; Pr 22 etc.

significanter begegnen wird, dass sie als Nachtgöttin den althellenischen Begriff der Erdgöttin umgestaltet und verdrängt. Die alte starre unbewegliche Mutter Erde, wie der althellenische Glaube sie verehrte, wird durch die in ewigem Wandel befindliche Nacht abgelöst: an die Stelle des räumlichen Dunkelbegriffs tritt der zeitliche; an die Stelle der räumlichen Grundordnung der Welt, welche sich auf der Erde aufbaut, die zeitliche Ordnung, die von der Nacht als der Ursatzung aller Zeit ausgeht. Diese Umgestaltung des alten Gaeabegriffs wird uns, wie schon bemerkt, überall entgegen treten, wo wir überhaupt denselben nachweisen können. Es hat sich eben dieser bedeutsame Schritt in der Entwicklung des griechischen Götterglaubens in Folge bestimmter Einflüsse vollzogen, die von aussen kommend auf die althellenische Glaubensform in entscheidender Weise befruchtend eingewirkt haben[1].

Und eben dasselbe Verhältniss tritt uns nun auch in der Verbindung der Mnemosyne mit den Musen, der Eurynome mit den Chariten, wie schon bemerkt, entgegen. In Mnemosyne haben wir, mag ihr Name nun mehr vom Mahnen, Erinnern oder mehr vom Sinnen an sich tragen, einen speculativ, vergeistigten Cultnamen der Nacht zu sehen, die in ihr ganz als die stille, die heilige Mutter Nacht erscheint, die ihrerseits eine so eminente Gewalt auf das innere Leben des Menschen ausübt. Sie nimmt also denselben Begriff, dasselbe Wesen an wie ihre Töchter die Musen selbst: sie hat demnach dieselbe Entwicklung eingeschlagen wie diese letzteren, indem aus dem Zeitwesen der Mondtöchter wie der Mutter Nacht sich der Name jener wie dieser gestaltet hat. Und auch Mnemosyne sehen wir die Stelle der älteren

---

[1]) Themis als Ordnerin Υ 3f; O 87 etc Zeitgöttin; anderseits AeschPr 209 Θέμις καὶ Γαῖα πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία, dagegen E 2 bestimmt unterschieden; P 10, 5, 6. Richtig Plut ser. vind. 22 Θέμις als Νύξ; vgl. Menander encom. 100 Heeren. Die Culte in Athen Ca 3, 329 Θέμιδος; 3, 318. 350 Γῆς Θέμιδος (323 ὀληφόρος = ἀμαλλοφόρος); P 1, 22, 3 Γῆς Κουροτρόφου κ. Δήμητρος Χλόης spiegeln die verwandten und in einander übergehenden Begriffe Erde u. Nacht in verschiedenen Formen wieder: vgl. EurJT 1259ff. Themis u. Gaea verbunden P 5, 14, 10; Pflegerin des Zeuskindes Musaeus 7. Daher enge Verbindung mit Zeus Hom; Hesiod; H 23; P 9, 25, 4; Cypria; Pd 30; N 11, 8; AeschSu 360; SophE 1063; cultlich Cs 1816; PdO 8, 21f etc. In Thessalien speziell als Ἰχναία Str 435; H 1, 94; St; Hes (mit μαντεῖον des Apoll wie in Delphi); Mitt 7, 223 (Θέμισστα); 8, 101; Mt Θεμίστιος. In der Sage von der Verfolgung durch Zeus erscheint sie als Leto, wie sie auch Syll 170, 34f zusammen mit Leto, Apoll und Artemis cultlich vereint ist; anderseits gleich der Demeter P 8, 25, 7. Die thessalische Themisto sowie die arkadische (Istros 57 ἀποθηρίωσις) Hypostasen. Themis Mutter der Horen und Moiren Hsd 901ff; P 9, 25, 4; 5, 17, 1; Pd 30; in der Mehrzahl als Θέμιδες P 2, 31, 5 (PdO 10, 24; θέμιστες Hom Orakelsprüche). Geburtshelferin H 1, 94. 124; vgl O 87. Ἀθηνᾶ Θέμις Ca 3, 323; Θέμις οὐρανία SophE 1064; = Demeter Erinys P 8, 25, 7, daher gleiche Cultlegende in Ichnai. Gemeinsam mit Nemesis Ca 2, 1570.

Gaea einnehmen, wodurch sie in Wesen und Entwicklung der Themis zur Seite tritt[1]).

Und weiter wird auch Eurynome deutlich als Nachgöttin gezeichnet, wenn auch offenbar in ihr sich schon der Begriff der Nacht zum Begriff des Dunkels überhaupt erweitert hat. Sie ist die weitherrschende, da die Nacht den gesamten Kosmos mit ihrem Wesen erfüllt und beherrscht. In ihrer Auffassung halb als Weib halb als Fisch trägt sie ihrer Beziehung zum westlichen Dunkel mit seinen zeugerischen Urwassern Rechnung[2]).

In Themis, Mnemosyne und Eurynome haben wir also verschiedene Cultformen der Nacht zu sehen: es sind parallele Bildungen dh Lokalculte, die derselben Wurzel entsprossend sich jeder selbständig und original entwickelt haben. In der Verbindung dieser Mütter mit den Drei-Schwestern-Gruppen als Töchtern haben wir die Verbindung der Nacht mit den Mondjungfrauen zu sehen. Und dass diese Deutung richtig wird durch die weitere Parallelbildung der Erinyen bestätigt, in der die Mutter Nacht unter ihrem eigentlichen Namen auch im Culte sich erhalten hat, während anderseits wieder die Erinys selbst in der Einzahl in die Dunkelgöttin übergeht[3]). So haben wir also in den

---

[1]) Μνημοσύνη Mutter der Musen Hsd 54. 135. 915ff; H 3, 429; P 1, 2, 5; 8, 47, 3 wird schon in Pierien mit Zeus verbunden sein. An Stelle der Gaea Alcm 119; Mimn 13; SchPdN 3, 16; Dd 4, 7; cultlich mit Helios Ca 2, 1651; SchSophOC 100; EurM 834 = Harmonia. Die Wirkung von λησμοσύνη τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων Hsd 55 wie sie von den Töchtern ausgesagt wird, kommt von der Mutter als Nachtgöttin; die Amme der Musen Εὐφήμη P 9, 29, 5 ist thatsächlich die Mutter (als nächtliche Stille). Μνήμη selbst als Muse P 9, 29, 2; Terpand 3. Das Wasser der Λήθη und Μνημοσύνη (vgl. C 5772) am Orakel des Trophonios P 9, 39, 8 wie auch θρόνος Μν. (39, 13) werden ursprünglich eine andere dh physikalische Bedeutung gehabt haben. Altertümlicher Cult SchSophOC 100; Ca 2, 1651. Vgl. Cs 1782 (heiliger Bezirk in Thespiae); P 1, 2, 5; 8, 47, 3. Die einzige erhaltene Statue Museo Pio Clem 1, XXVII zeigt sie bis über die Hände in ein Gewand gehüllt. Schilderung der nächtlichen Stille Alcm 60; Bacchyl 8 νυκτὸς βουλεύειν, νυκτὸς δέ τοι ὀξυτέρη φρὴν ἀνδράσιν.

[2]) Eurynome Σ 398ff nimmt den Sonnengott in sich auf, wie Leto als andere Nachtgöttin den Sonnengott Apollon. Apd 1, 8; Hsd 907. 358; Callim 471 Τιτηνιάς. Theogonisch mit Ophion zusammengebracht Ap 1, 503; SchAeschPr 955; SchAristN 247; TzLyc 1192. Bei Phigalia P 8, 41, 5 als Artemis erklärt: altertümliches ξόανον mit goldnen Ketten umschlungen bis zu den Hüften als Weib, abwärts als Fisch. Gattin des Zeus Hsd 907ff; Apd 3, 156; Tochter des Okeanos und Mutter der Chariten Hsd 907. Die Worte AlciphrEp 1, 2, 4 ἔρια ἃ φύεται ἐπιεικῶς ἐν Εὐρυνόμης (ἐς) Λῆμνον weisen nach Lemnos als ihre Cultstätte, daher beachtenswerth Σ 398ff ihre Beziehung zu Hephaestos; ihr Name lemnisch ValFlArg 2, 136.

[3]) Νύξ als Mutter der Erinyen AeschE 416. 315ff uo, wofür Hsd 185 (Apd 1, 3); SophOC 40 wieder die Gaea tritt. Demeter Ἐρινύς Callim 207; P 8, 25, 4ff; statt ihrer Gaia Antimach 25. Nacht als Mutter der Moiren Hsd 211ff. Themis Mutter

Göttergestalten der Themis und Mnemosyne wie in denen der Nyx und Eurynome nicht leere Abstractionen zu erkennen, sondern Begriffe die sich aus dem realen Kerne der Nacht folgerichtig entwickelt haben. In der Nyx und Eurynome haben wir den Nachtbegriff noch selbst vor uns, während derselbe sich in der Themis und Mnemosyne schon speculativ vertieft: dort nach seiner grundlegenden Zeitordnung aufgefasst, hier dem Wesen der Mondtöchter selbst angeglichen. Und wie wir mannigfache Übergänge der einen Nachtgestalt in die andere, des einen Drei-Schwesternverbands in den andern in ihrer Beziehung zur Mutter Nacht erkennen, so tritt uns auch darin ein Schwanken der Auffassung entgegen, dass die als verschiedene Cultformen der Mutter Nacht aufzufassenden Gottesbegriffe der Themis, Mnemosyne uA in mannigfachen Variationen wieder ihrerseits in den Begriff der alten Gaea übergehen. Es hat sich eben der letztere unter der Einwirkung fremder Elemente in den Begriff der Nacht allmälig umgestaltet und umgebildet.

Wenn hier also Nacht und Mond als Mutter und Tochter erscheint, so tritt in andern Gestalten der Mond nach seiner ersten und nach seiner zweiten Phase gefasst in das Verhältniss von Mutter und Tochter zu einander. So wird Selene als erste Mondphase vor dem Auge des Beschauers anschwellend als schwanger werdend aufgefasst, die sodann die zweite Phase, die Vollmondsgöttin aus sich heraus gebiert. Dasselbe Verhältniss stellt sich ferner in Metis und Athene, in Arge und Upis, in Dione und Aphrodite dar. Ist Athene im Homerischen Hymnus noch ausschliesslich die Vollmondsgöttin, so ist eben Metis die erste Phase, die schwanger werdend die Vollmondstochter gebiert: ihre weitere Charakteristik als die ewig wandelbare lässt sie deutlich als Mondgöttin erkennen. Arge und Upis sind die zwei Sonderphasen, Sondererscheinungen im Leben der Artemis, die dann später unter dem letzteren Namen als einheitliche Persönlichkeit auftritt. Und diesem Doppelverhältniss wird ferner Dione und Aphrodite entsprechen, wenn es auch nicht ausgeschlossen ist, dass Dione in erster Linie als Nachtgöttin zu fassen ist, die dann den Müttern der Drei-Schwestern-Verbände an die Seite treten würde[1]). In allen diesen

---

der Horen und Moiren Hsd 901ff; daher beide Schwesternverbände oft zusammen StobEcl 1, 5, 12; P 3, 18, 10; 19, 4; 1, 40, 4; Orph 43, 5 etc.

[1]) Wenn Selene H 32, 11 bestimmt als Vollmondsgöttin erscheint, so heisst es doch 15 ἡ δ' ὑποκυσσαμένη Πανδείην γείνατο, womit wieder nur die Vollmondsgöttin angedeutet werden kann. Hier treten also bestimmt die 2 Perioden im Leben der Selene als 2 Personen hervor. Μῆτις etym. die Messende; Hsd 886ff πρώτη ἄλοχος des Zeus; schwanger von Zeus verschluckt geht aus ihr die jüngere Form, die Vollmondsgöttin hervor; Wandelbarkeit Apd 1, 20. Diesen 2 Phasen entsprechen die 2 Jungfrauen Suid ποινή. Desgleichen Arge und Upis (Οὖπις,

Doppelpersönlichkeiten haben wir also dasselbe Verhältniss zu erkennen, wie es bezüglich der Selene-Pandeia der Homerische Hymnus aufs bestimmteste ausdrückt. Die Vollmondserscheinung wird als die eigentliche Göttin gefasst; so ist auch Athene bei ihrer Geburt gleichfalls in so characteristischer Weise als die Vollmondsgöttin gezeichnet, dass an dieser ihrer Auffassung kein Zweifel ist. Und dem entsprechend wird die erste Hälfte der Monderscheinung zu einer sich stetig wandelnden, zu einer schwanger werdenden Persönlichkeit, welche erst in dem Vollmonde die als Pandeia, als Upis dh Vollmondsgesicht gekennzeichnete Tochter aus sich heraus gebiert.

Und weiter haben wir scheinbar auch in der Nemesis-Adrastea ein ähnliches Verhältniss zu erkennen. Die Cultbezeichnung der ersteren wieder als Upis, welche Bezeichnung nur die Beziehung auf den Vollmond gestattet; ihre Verbindung mit Aphrodite und anderes weist bestimmt hierauf hin; Adrastea scheint nur ein anderer Name der Nemesis zu sein und weist dieselben characteristischen Momente auf wie diese. Gerade der Umstand dass diese Gestalten so leicht mit allen Mondgöttinnen des Cults in Beziehung treten, wie sie zugleich unter einander Verwechslungen und Übergänge aller Art aufweisen zeigt, dass wir es bei ihnen mit einem und demselben Begriffe zu thun haben, der in immer neuen Formen je nach den Localculten erscheint. Den Hellenen ist selbst die wesentliche Identität dieser Gestalten mehr oder weniger klar noch im Bewusstsein gewesen und diese Überzeugung bricht in mannigfachen Andeutungen und Beziehungen immer wieder hervor. Stets ist es die Verbindung der Mondjungfrau mit der Nacht welche den Kern des Verhältnisses bildet, mag hier nun der Mond als der Verband dreier geeinter Schwestern, oder als eine Zweiheit von Personen auftreten, oder mag Mutter und Tochter selbst zur Zweiheit göttlicher Personen werden, die dann in engster Wechselbeziehung erscheinen. Man darf es als sicher ansehen, dass das Verhältniss der

ʼΩπις Auge = Vollmond) Her 4, 34f: später in der Sage zu Dienerinnen der einheitlichen Göttin geworden. Übrigens stehen auch Hebe und Hera, die erstere gleich der Hera τελεία, der Vollmondsgöttin, in demselben Verhältniss, daher cultlich vereint P 2, 17, 5; 8, 9, 2f. Dione und Aphrodite schon E 370. 381. Vgl. H 1, 93; Hsd 353; 17 etc. Der Name von Ζεύς nicht zu trennen = „Zeusgattin" (Meister BSG 1894, 21f) also ohne characteristischen Werth. Hochbedeutsam dass sie in Dodona an die Stelle der Gaea tritt Str 329; C 4366m; Et Διώνη; oS 147. Apd bei Schγ 91 ὠνομάσθη ἡ Ἥρα Διώνη παρὰ Δωδωναίοις sagt nur, Dione habe in Dodona dieselbe Stelle eingenommen wie sonst Hera; vgl. Dem 21, 53. Dione = Aphrodite Theocr 7, 116 etc. Wenn Dione und Aphr. die Zweiheit, so weisen die νύμφαι Δωδωνίδες (entsprechend den 3 ἱρεῖαι Pd 58; vgl. aber die δύο πελειάδες Her 2, 55) auf die Dreiheit. In Athen βωμός Ca 1, 324c; 2, 50; 3, 333. Auf Münzen mit Schleier und Diadem Roscher vgl. Studd. 2, 25. Aphrodite selbst in zweiheitlicher Auffassung Petersen MittRA 7, 57ff.

als Mutter und Tochter, oder als zweier oder als dreier Schwestern aufgefassten Mondgöttin selbst sich erst allmälig entsprechende Formen gebildet hat, da dasselbe in der Auffassung der Hellenen als ein neues Moment sich erst hat Eingang verschaffen müssen. Und überall, wo uns dieses zu beobachten überhaupt möglich ist, tritt die Nacht an die Stelle der alten Gaea, sodass wir in jenem Culte der vereinten Nacht- und Mondgöttin eine bedeutsame Phase in der religiösen Entwicklung festzustellen berechtigt sind[1]).

Diejenige Nachtgöttin nun, bei der die Verbindung mit der Mondgöttin einer-, mit der Erdgöttin anderseits am klarsten hervortritt und die zugleich mythologisch und religionsgeschichtlich am wichtigsten geworden ist, ist Demeter. Bei ihr ist eben wieder das starr und unbeweglich lagernde Dunkelprinzip, wie es in der Gaea das charactereristische Moment bildet, lebendig und beweglich geworden und hat sich so mit dem ausser und über dem Erdkörper selbst sich bewegenden und sich thätig erweisenden atmosphärischen Dunkel verbunden und identifizirt[2]). Es hat sich also — um dieses noch einmal auszusprechen —

---

[1]) Νέμεσις oS 114 gleicher Bedeutung und Entwicklung wie Μοῖρα, daher Hsd 217ff Schwestern; Tochter der Nacht. Nemesis und Aphr. vereint P 7, 20, 9; Nemesis und Peitho in Rhamnus (Geburtsort SchEurRh 342) = Aphr. P 1, 33, 2—8, daher οὐρανία Ca 3, 289; Οὖπις CSic 1389II (vgl. P 1, 19, 2; Epimen 9); Plin 36, 17. Nemesis und Themis Ca 2, 1570f. Tochter des Okeanos P 1, 33, 3; der Nacht Hsd 223; P 7, 5, 3; Mutter der Helena = Leda Kypria 6; Verwandlungsfähigkeit gleich der Metis u. Gattin des Zeus. Mit Adrastea identisch oder verbunden SchEurRh 342; Mitt 1, 243; Bull 5, 223; daher gleich gesetzt Antimach 43; Harp; oder geschieden EustB 828 etc. Ebenso = Persephone, daher auch Unterweltgöttin Dem 41, 11; Harp Νεμέσεια. Zweizahl P 7, 5, 2f. Ihre Darstellung DAK 2, 948ff = Mnemosyne; Attribut des Maasses auf die Zeit bez.; Beflügelung Rad Greifenwagen ihrer himmlischen Erscheinung entsprechend. Adrasteia Localcult der Nemesis von Adrastea B 828; Aesch 155; St (Str 588); Antimach 43. Cult Ca 1, 210 (mit Bendis); 273d; P 10, 37, 8 (mit Artemis u. Leto); Str 575. Sie erscheint = Artemis Harp; Suid; = Kybele Phoronis 2; = Perseph. Plato Phaedr 28. Zweiheit Apd 1, 5. Hier ist sie (Callim 1, 47; Ap 3, 133ff) ganz in den Cultkreis des kretischen Zeus übergegangen. Die Sprichworte θεσμὸς Ἀδραστείας (= Themis), ὀφθαλμὸς Ἀ. (= Οὖπις) haben sich wieder aus natürlichen Momenten zu sittlichen entwickelt.

[2]) Bloch ML 2, 1284ff; Overbeck KM 3, 409ff. Bestimmt gleichgesetzt der Gaea wird Demeter als αἶα, βωτιάνειρα γῆ Nicet; χθονία EurHf 615; P 2, 35, 4f; 3, 14, 5; Ap 4, 986f. Vgl. EurPh 684f φίλα Δαμάτηρ θεὰ πάντων ἄνασσα, πάντων δὲ Γᾶ τροφός; B 275 Δημήτηρ θεά, Γῆ δ'ἐστίν; Orph f 165 Γῆ μήτηρ πάντων, Δημήτηρ πλουτοδότειρα. Confundierung Hes Ἀχηρὼ καὶ Ὦπις (diese zweifellos Mondgöttin) καὶ Ἑλλήγηρις καὶ Γῆ καὶ Δημήτηρ ἡ αὐτή; auch Ἑλλή-γηρις, obgleich EustΥ 74 auf ἡλίου ἕλη bezogen, wird der Mondgöttin gelten; Dem. Βριμώ ClemPr 2, 15. Sehr gut OvF 1, 674 Ceres praebet causam frugibus, Terra locum. Als Erdgöttin erscheint Dem. auch im Cultnamen Χαμύνη (von χαμαί) P 6, 20, 9. Hom ist Dem. noch ganz Vertreterin der Gaea E 500; N 322; Φ 76; B 696; ebenso Hsd E 30f;

die altgriechische Gaea mit der aus der Fremde kommenden Nachtgöttin verschmolzen und das Resultat dieser Verschmelzung haben wir in Demeter zu erkennen, die demnach sowohl die Fortbildung der alten Gaea, wie eine Phase in der Fortentwicklung der Nachtgöttin darstellt.

Zunächst erscheint es zweifellos dass der Charakter der Demeter als Erdgöttin Kern und Ausgangspunkt ihrer Entwicklung gewesen ist. Als Erdgöttin erscheint sie noch bei Homer, wo das heilige Schrot der Göttin, die Ähren der blonden Demeter, die weizenreichen Gefilde derselben und ähnliche Angaben sich deutlich auf ihr Wesen als Erdgöttin, welche mit dem goldgelben Weizenfelde sich schmückt, beziehen. Auch eine grosse Zahl von Cultnamen, welche Demeter als die fruchtbringende, die weizenreiche, die nährende, die ährentragende, die erndtende bezeichnen, lassen sich nur nach dieser Richtung hin verstehen. Immer steht sie in engster Beziehung zum Getreide welches sie heraufsendet aus der Tiefe, welches sie schafft und hervorbringt, um den Menschen damit die Speise zu bereiten[1]). Aber wie keine Wahrheit bestimmter im Altertum anerkannt wird als die, dass die Erde nur durch die Befruchtung aus der Höhe durch die himmlische Feuchtigkeit wie durch das himmlische Feuer zum Hervorbringen ihrer Keime gebracht wird, dass demnach aller Erdesegen von oben kommt, so ist auch Demeter — selbst da wo sie in offenbarer Beziehung zur Erde steht — weit mehr die himmlische Göttin, welche aus der Höhe den Segen auf die Erde herabstromen lässt und diese durch ihre befruchtende Thätigkeit zum Hervorsprossen von Früchten aller Art erweckt. Es löst sich so der autochthone Begriff der starren unbeweglich ruhenden Gaea, wie gerade dieses Moment des Unbeweglichen, des Festen und Schweren stets als das Charakteristische der Gaea hervorgehoben wird, auf in den Begriff des beweglichen, auf- und abwandeln-

---

300f; 393; 465f. 597. Vgl. Dd 1, 12; 3, 62; Corn 28; Aesch 41 etc; Dem. ἑστιοῦχος EurSu 1. Opfer an Dem. beim Tode PlutLyk 27; τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι Δημητρείους ὠνόμαζον fac. lun. 28.

[1]) Zahlreiche Epitheta allgemeiner Bedeutung Bruchmann 73ff. Καρποφόρος Ca 2, 1545; P 8, 53, 7; ἀνησιδώρα P 1, 31, 4; ἀναξιδώρα Hes; εὔπυρος, φιλόπυρος Poll 9, 162; βότειρα, ζείδωρος, ζωοδότειρα Nicet; πολυφόρβη Hsd 912 etc. In Beziehung zur sprossenden Saat χλόη Syll 373, 12; P 1, 22, 3; Ca 2, 631 (χλόεια Fest Hes; Mommsen 9f; Εφ 1890, 127); εὔχλόη Ca 3, 349; Mitt 18, 192ff; χλοηφόρος EusPrEv 3, 11, 15; Beziehung zur Erndte ξανθή E 500; σταχυο — Orph; φοινικόπεζα PdO 6, 94; μαλοφόρος P 1, 44, 3; 37, 2; 8, 42, 11; ἀλωαίη, ἀλφάς Theocr 7, 155; εὐαλοσία Hes (Fest ἀλῷα); ἀμαία Zenob 4, 20; ἰουλώ SchAp 1, 972; Ath 14, 10; σιτώ Polemo 39; σωρῖτις Orph (Fest Ἐπικλείδια wohl Abschluss der Erndte Hes), ἱμαλός, μεγαλόμαζος, μεγάλαρτος Polemo 39 (Fest μεγαλάρτια Ath 3, 74). Ὄσπρια P 8, 15, 3; EurB 277; Ath 15, 503; daher Πλοῦτος ihr Sohn Hsd 969; Εὐετηρία neben ihr C 1104; Ἀδρεύς Et.

den, segensreich oder verderblich wirkenden Dunkels. Und wie Demeter selbst ihrem Wesen nach nur die eine Seite jener himmlischen Segnungen vertritt, welche sich im Feuchten offenbart, so hat sie der Glaube anderseits zugleich in die engste Beziehung zum Sonnengotte gebracht, der nun die andere Seite des Himmelssegens vertretend gemeinsam mit ihr auf das Leben der Erde einwirkt[1]). Wenn diese Beziehung der Demeter zum Dunkel wie zur Feuchtigkeit, wie dieselbe am unmittelbarsten in der Nacht hervortritt, das bestimmende Moment ihres Wesens ist, so tritt wieder die enge Beziehung zum Monde in andern Momenten deutlich hervor. Nur als Nachtgöttin ist sie die Trägerin der Horai und Thesmoi dh Horephoros und Thesmophoros. Denn als Nachtgöttin trägt sie und führt sie die Horen dh die Mondphasen herauf, die zugleich die Jahreszeiten werden und die wieder in sich selbst die Thesmoi, die Ordnung und die feste Regelung der Zeiten tragen. Nur in dieser regelmässigen Folge und Ordnung der Zeiten liegt ja die Gewähr für das Gedeihen des Ackerbaus, da ohne die sichere Zeittheilung, welche den Arbeiten des Feldes wie dem Werden und Wachsen der Saaten die feste Ordnung aufprägt, überhaupt kein geregelter Ackerbau möglich sein würde. Ja man darf annehmen dass erst die Sesshaftigkeit der hellenischen Stämme, welche sie zwang den Ackerbau als ihren Beruf, als den Mittelpunkt ihres Lebens und ihres Arbeitens anzusehen, dazu geführt hat diese Seite der göttlichen Mächte so genial auszubilden wie dieses thatsächlich geschehen ist. Diese Zeitordnung aber bringt nicht die Erde selbst, die nur in leidendem Empfangen hinnimmt was ihr der Himmel bescheert: diese Ordnung bringt ihr allein die grosse himmlische Göttin, die in ihrer ewigen und unwandelbaren Erscheinung als Nachtgöttin jene Horen in sich trägt und wie ein Stück ihres eigenen Wesens auf- und nieder führt. Die Nacht ist im wörtlichsten Sinne Horephoros, indem sie in und an sich den Mond in seinen Zeitläuften trägt und damit zugleich die Thesmophoros wird, die Trägerin des Grundgesetzes und der Grundordnung, die für alles irdische Leben entscheidend ist. So wird die Nacht- und Dunkelgöttin die grosse Culturgöttin, die in den

[1]) Dem. ὀμπνία Ca 3, 26, daher ὀμπνηρὸν ὕδωρ τρόφιμον, ὀμπνίου νέφους (Soph 233b), ὄμπνιος λειμών Hes; Orph 11, 9. Ἐπικρήναια ἑορτὴ Δήμητρος Hes. Enge Verbindung mit den 3 νύμφαι ὀμπνίαι oder μέλισσαι Ca 2, 1600; SchPdP 4, 104; O 13, 74 gleich der Themis mit den Horen, daher Orph 107 Demeter Ambrosia und Nektar sowie Honig gebend. Der den Regen bringende Kranich Hsd E 448ff; AristAv 710ff; Theocr 10, 31 ist κῆρυξ Δήμητρος Porph. abst. 3, 5. Hierher gehören auch wohl die Schweineopfer SchAristR 338ff. In der Zurückhaltuag der Feuchtigkeit wird Dem. καΰστις Hes (später in beschränkter Bedeutung); ἀζησία Hes; Soph 809 von ἀζαίνειν ausdörren; ἐρυσίβη Et Gud gleichfalls ohne Zweifel allgemeinerer Bedeutung, später auf robigo bezogen etc. Verbindung der Dem. χλόη mit Helios und Apoll an den Thargelien SchSophOC 1600.

untrüglichen Zeitordnungen die Grundlage aller himmlischen und irdischen Ordnung schafft und diese Grundordnung, wie sie in den wechselnden Monden sich als bestimmend und beherrschend der Erde und ihren Geschöpfen vorzeichnet, in immer neuem aber sich gleichbleibendem Kreislaufe aus sich heraus gebiert. Auch hierin zeigt sich also wie die himmlische Wesenheit der Göttin das bei weitem wichtigste und wesentlichste Moment ihrer Bildung ist[1]).

Und diese ihre allgemeinere Beziehung zum Monde wie zum atmosphärischen Dunkel hat sich besonders in der Legende von ihrer Verbindung mit der Tochter, von ihrer Verwandlung und Verhüllung, endlich von ihrem Umherirren und ruhelosen Suchen bewahrt. Hier ist jeder Gedanke an die unbeweglich ruhende Erdgöttin ausgeschlossen: nur die himmlische Dunkelgöttin hat diese Anschauung veranlasst. Als Wolkengöttin nimmt sie die Gestalt des Rosses an; als Mond- und Nachtgöttin bewegt sie sich in ruhelosem Umherwandern; vor allem aber tritt ihre enge Beziehung zum Monde in ihrer Mutterschaft hervor, da ihre Tochter Persephone selbst die Mondjungfrau ist, die in sich, in ihrem eigenen Leben die Horai darstellend in ihrer Verbindung mit der Mutter selbst der Demeter Horephoros entspricht[2]). Wir haben

[1]) H 5, 492 πότνια ἀγλαόδωρ' ὡρηφόρε Δηοῖ ἄνασσα; 54; die ὧραι in Bez. zu den Mond- dh Jahreszeiten, daher in allen Culten der Dem. dieses Moment betont, vgl. Dd 5, 4. θεσμός der durch feststehende Ordnung geschaffne Brauch ψ 296; H 8, 16; Plut praec conj. in.: Serv 4, 58; Mt Θεσμοφόριος Saatmt weil mit der Saat die neue Zeitordnung für die Erde beginnt. Dem. θεσμοφόρος durch die ganze Welt verbreitet Bloch 1328f; θεσμοθέτις Corn 28; θεσμία P 8, 15, 4. Mutter der Nemesis SchEurRh 343; daher direkt mit Themis identifizirt P 8, 25, 7; EurJT 1259ff. Ihre innere Verbindung mit Selene zeigt Eφ 1892, 113ff (Kern), daher Artemid 2, 36 τοῦ ὁρᾷν αἰτία καὶ δέσποινα. Weil die himmlische Zeitordnung über allem Werden pflanzlichen und animalischen Lebens steht ist Dem. auch die Göttin weiblicher Fruchtbarkeit von der Empfängniss bis zur Kinderpflege, wie Säen und Zeugen so vielfach verglichen wird AeschSe 753; EurPh 18 etc. Daher Dem. ἐπιλυσαμένη, ἐνελυσκίς Hes; λουσία P 8, 25, 7; κουροτρόφος schon H 5; Ca 3, 373 etc. Heilgöttin Rubensohn Mitt 20, 360ff.

[2]) Die Beziehung auf das Dunkel tritt bei der Demeter im Hymnus immer und immer wieder hervor. Auf die Nacht deuten die Fackeln 48. 52. 61; Bildw.; P 8, 25, 7; sie ist κυανόπεπλος 319 uö; κεκαλυμμένη· ἀμφὶ δὲ πέπλος κυάνεος 182f; 197 προκατέσχετο χερσὶ καλύπτρην; ähnlich P 8, 42, 1ff; die nächtliche Pflege des Kindes 239f; 244f; die nächtliche Feier 292ff etc. Ihr Umherirren 133; P 8, 15, 3 etc gleich dem der Leto; daher auch εὐρυόδεια, ἐνδρομώ, ἐπίασσα, ἐπιπόλα Hes (doch vgl. Kap. 12). Dem. Ἐρινύς Callim 207; P 8, 25, 2 ff; 42, 1: sie gebiert das Wolkenross; daher selbst pferdeähnlich P 8, 42, 4; Milchhoefer Anfänge der Kunst 55. 68. 80; Rossbach AZ 41, 173ff; Knoll PrBamberg 1890. 30—42; Breyer PrSprottau 1895. Wesentlich dasselbe scheint Dem. ἀχθεία, Ἀχαία Hes; PlutJs 69; Εὐρώπη P 9, 39, 4; Ἕρκυννα TzL 153; μέλαινα P 8, 5, 8 zu bedeuten. Apd 1, 13 Styx = Dem. Dem. auf Denkm. u. Münzen mit 2 Fackeln und in heftiger Bewegung dargestellt ClemPr

also in der engen Verbindung der Demeter und Persephone ein ähnliches Verhältniss zu erkennen, wie in der Verbindung der Themis als Mutter der Horen, der Nacht als Mutter der Moiren etc. Ja das erstere Verhältniss, welches Themis und Horen verknüpft, können wir geradezu als eine Parallelbildung zu Demeter-Persephone ansehen, da einerseits die Themis sich deutlich als andere Thesmosphoros offenbart, anderseits die Horen in ihrer Dreiheit eine entschiedene Ähnlichkeit mit der Persephone aufweisen, welche letztere gleich jenen den bestimmtesten Einfluss auf die Vegetation ausübt und zugleich in ihrem dreigetheilten Leben selbst den dreigeeinten Horen entspricht. Aber auch die andern Drei Schwestern-Verbände in ihrem Verhältnisse zur Mutter haben wir als aus dem gleichen Kerne entsprossen, denselben Grundgedanken zum Ausdruck bringend anzusehen.

So vollzieht sich in Demeter eine ähnliche Entwicklung, wie wir sie in Bezug auf den althellenischen Dunkelgott constatirt haben, indem das Dunkel wie es in Nacht und Erde, in Wolken und Wassern zur Erscheinung kommt ihr Wesen ausmacht. Dadurch aber dass diese fremde Dunkelgöttin sich mit der althellenischen Gaea verschmilzt, welche letztere von Haus aus nur die starre unbewegliche Erde bedeutet, ist ein Gottesbegriff entstanden, welcher als ein Compromiss zweier von Haus aus verschiedener Welt- und Gottesanschauungen zu bezeichnen ist. Das verknüpfende Band hat eben das Dunkel gebildet, welches beiden Gottheiten, der einen als ausschliessliches, der andern als accessorisches Moment zukommt. In dieser ihrer Wesenheit als Dunkel- und Erdgöttin bleibt sie oder tritt sie mit dem Himmelsgott in eheliche Verbindung, aus welcher letzteren speziell die Mondtochter als die Mounogeneia hervorgeht[1]. Wir haben also in der Demeter, wie in allen angeführten Nacht- und Dunkelgöttinnen eine hoch bedeutsame aber zugleich folgerichtige Entwicklung des alten Gaeabegriffs zu erkennen. Wurzelte das Wesen aller Gottesbegriffe — ausser dem der Gaea selbst — in himmlischen dh ausserirdischen Momenten, so musste sich die Umgestaltung der alten Erdgöttin in die Göttin des atmosphärischen Dunkels schon aus dem Grunde dem Gefühl wie dem Denken der Gläubigen empfehlen, als dadurch erst die Göttermutter ihrem

4, 57: Münzen Schlangen- dh Wolkenwagen; Schlangenstab Annali 33, 380ff TavS.; P 8, 42, 4 δρακόντων κ. ἄλλων θηρίων εἰκόνες. Auch Stimmen (κληδόνες, φῆμαι) u. deren Deutung auf Dem. zurückgeführt Philoch 198f; Hes ξυμβόλους; Et Ἀχαιά.

[1]) Demeter Gemahlin des Zeus Ξ 326; ε 125ff; (λ 217); des Poseidon P 8, 25, 5; 37, 10; 42, 1 etc. Die Verbindung der Dem. mit Jasion (Seeliger ML 2, 59ff) ε 125; Hsd 969f stellt diese Ehe der Erde mit dem Himmelsgotte dar, da beide (Dem. u. Jason) hier heroisirt erscheinen; das Motiv des Blitzstrahls wieder spät gemacht. Jasion (von ἰάω) hängt vielleicht mit dem Cultnamen ἰατρός des Poseidon auf Tenos zusammen. Vgl. allg. Kap. 12.

Wesen nach völlig den andern Gottheiten des Glaubens zur Seite trat und sich so erst eine wirkliche Harmonie des Gesamtgöttersystems anbahnte.

Suchen wir uns nun klar zu machen auf welchem Wege sich diese Verschmelzung der beiden Gottheiten und die eigentümliche Form der Legende, wie sie im Homerischen Hymnus vorliegt, gestaltet hat, so werden wir hier an eine Reihe bekannter Momente erinnern müssen welche diese Entwicklung zu beleuchten im Stande sind. Zunächst ist es verständlich dass das einfache und natürliche Verhältniss, in welchem die Mondtochter zur Erdmutter steht, welche letztere sie aus ihrem Schoosse hervorgebiert, sich eine bestimmte Zeit ihres Glanzes freut, um sie sodann zu verlieren, leicht in das gleiche Verhältniss hat übergehen können, nach welchem es eben die Nachtmutter ist, die wechselnd der Anwesenheit ihrer Tochter sich freut, ob ihres Verlustes sich härmt und trauernd sich verschleiert. In diesen einfachen Grundformen hat sich also leicht in Cult und Mythus die eine Göttin an die Stelle der andern, der älteren setzen können. Aber indem der Cult das täglich wechselnde Leben der Mondgöttin auf der Oberwelt und in der Unterwelt; ferner das Monatsleben der Göttin in den drei Phasen des Anschwellens, des Höhepunkts und des Vergehens; endlich die Beziehung des Jahrs in seinen Perioden des Keimens und Wachsens, des Gedeihens und Reifens, des Vergehens und Sterbens in der Weise mit einander combinirt dass daraus die zusammenhängende Lebensgeschichte der Tochter sowohl wie der Mutter sich gestaltet[1]), hat er in die ursprünglich einfache Fassung der Sage soviele Schiefheiten, Incongruenzen und Widersprüche gebracht, dass sich der auf der unmittelbaren Naturbeobachtung und Naturnachahmung beruhende Dienst sehr bald zu einem phantastischen Spiele des Glaubens verflüchtigt hat, der die ursprünglichen und einfachen Momente des natürlichen Geschehens in die mystischen Akte eines mit poetischer Freiheit gestalteten Dramas umwandelt. So ist in Persephone das tägliche Verschwinden des

---

[1]) Das Verschwinden der Kore dh der Mondjungfrau wird so bestimmt als ein plözlicher einmaliger Akt geschildert, dass er nur als der täglich stattfindende Untergang des Monds verstanden werden kann. Dieser tägliche Untergang ist auf das jährlich mit Anfang des Winters statthabende Verschwinden der Culturgöttin übertragen. Ebenso sind die 3 Mond- bezw. Monatsphasen wie sie deutlich noch in den 3 Göttinnen Deo, Hecate, Persephone hervortreten, deren erste die wesentlich mondlose Nacht darstellt, daher 47 ihr eine Dekade gegeben; deren zweite die erste Dekade darstellt, daher jetzt erst erscheinend und sich mit der Deo 60ff vereinend; deren dritte endlich die Vollmondsphase darstellt, daher Hecate (vgl. Orph f 219) als πρόπολος καὶ ὀπάων 440 jener voraufwandelt, woraus in der Legende ihre Begleiterin wird mit den 3 Jahresphasen, wie sie 400ff 463ff bestimmt hervortreten zusammengebracht.

Monds, wie das Vergehen und Hinschwinden der letzten monatlichen Phase desselben mit ihrem Verschwinden als fruchtbare dh als Culturgöttin im letzten Drittel des Jahrs in einen Akt zusammengefasst; während anderseits in Demeter die sowohl zu den Mondphasen in Beziehung stehende Nacht- und Dunkelgöttin, wie die an den Jahreskyklos sich bindende Culturgöttin gleichfalls zu einer Persönlichkeit erwachsen ist, welche die Züge der einen wie der andern Entwicklungsphase in sich vereinigt[1]). Es kann also Wesen und Mythologie der Demeter sowohl wie der Persephone nur aus der Entwicklungsgeschichte beider Göttinnen verstanden werden. Nur indem wir festhalten, dass diese Göttinnen gleich allen Gottheiten aus der Auffassung als der an den Umschwung von Tag und Nacht gebundenen Persönlichkeiten sich zu Trägerinnen des Monats- wie des Jahreskyklos entwickelt haben, werden wir zum vollen Verständniss ihres Wesens und Wirkens gelangen.

Demeter ist demnach — Persephone wird hernach eine genauere Betrachtung erfahren müssen — das in der Tiefe der Erde wie in den atmosphärischen Erscheinungen gleichmässig sich offenbarende und wirkende Dunkelprinzip. Der Cult hat dieses in Erde und Nacht, wie in den himmlischen Wassern sehr wechselnd zur Wirksamkeit gelangende Dunkel selbstverständlich wieder in den Rahmen eines Jahreslebens zusammenfassen müssen und hat zur Darstellung dieses die ältere Cultform des Monatslebens benutzt. Denn spielt sich das Monatsleben der Mutter Nacht in der Weise ab, dass sie, je nach der Auffassung, entweder die Hälfte oder ein Drittel der Zeit völlig getrennt von der Mondtochter ist, während sie die übrige Zeit mit ihr vereint lebt, so hat nun die Verbindung beider in der Übertragung auf das Jahresleben in der Weise stattgefunden, dass das Gemeinsamwirken der fruchtbaren Zeit des Jahres gilt, das Getrenntsein der unfruchtbaren[2]). Und zwar hat sich für den Cult im Anschluss an die immer entschiedener in den Mittelpunkt tretende Dreitheilung von Monat und Jahr die Form als die allein gültige festgesetzt, dass Mutter und Tochter

---

[1]) In Demeter wird das ἐννῆμαρ στρωφᾶτο 47f der Monatsgöttin mit dem νοσφισθεῖσα 93f; καθεζομένη νόσφιν 303ff der Jahresgöttin vereint. Daher die Periode der Unfruchtbarkeit (Winter) mit der Verhüllung (3. Mondphase) zusammengebracht und 275ff; 470ff ihr Neuerscheinen als Frühling und zugleich als eine Rückkehr zum Olymp 484ff geschildert. Wenn Demeter 303ff ein Jahr abwesend ist, so ist diese Zeit (in Wirklichkeit = Jahreszeit) nach dem oS 140 gesagten zu beurteilen. Die Zeit ihrer Abwesenheit ist wieder eine Zeit des λιμός und der ἀκαρπία P 8, 42, 2. 5ff.

[2]) Der Hymnus stellt dieses als einen förmlich abgeschlossenen Vertrag dar 460ff, der das Leben der Göttinnen in 3 gleiche Theile scheidet. Der Dreitheilung entspr. die 3 ἱερεῖς P 8, 42, 12.

zwei Drittel des Jahrs vereint, ein Drittel getrennt sind. Denn bei der Wechselbeziehung wie sie zweifellos zwischen dem Dunkel in Nässe und Kühle einer- und der Vegetation der Erde anderseits stattfindet, ist Demeter selbst zur Culturgöttin geworden, die im Frühling und Sommer fördernd, im Winter in dem Übermaass ihres finstern Waltens schädigend wirkt. Es gestaltet sich somit das eigene Jahresleben der Göttin wieder zum Vorbilde wie zum Abbilde des irdischen Lebens, welches letztere in den wechselnden Phasen seiner Entwicklung den Wechsel des göttlichen Lebens getreu zur Darstellung bringt[1]).

Ein Punkt muss hier aber zum Schluss noch hervorgehoben werden. Es ist sehr wahrscheinlich dass die Verbindung der Demeter mit Persephone erst in Eleusis erfolgt ist, da bei Homer keine Wechselbeziehung der beiden Göttinnen zu erkennen ist. Demeter wird wie Selene-Pandeia, Metis-Athene etc von Haus aus die Beziehung auf die mondlose und auf die mondverbundene Nacht, wie sie im täglichen Auf- und Untergange, im monatlichen Zu- und Abnehmen, wie endlich im jährlichen Wandelkreise hervortritt, in sich selbst, dh in ihrer Doppelpersönlichkeit enthalten haben, welche letztere eben den steten Wechsel ihres Lebens und ihrer Erscheinung zum Ausdruck brachte. Und mag diese Zweiheit nun von Haus aus in der Form des Verbandes zweier Schwestern oder als eines Vereins von Mutter und Tochter sich geäussert haben: wir werden annehmen dürfen, dass jene Zweiheit thatsächlich zum Ausdruck gelangt ist. Durch die Verbindung mit der selbständigen Persephone, die schon in ihrem eigenen Wesen und Leben die Beziehung auf den Wechsel im Naturleben an sich trug, ist dann der auffallende Umstand hervorgerufen, dass Mutter und Tochter im Wesentlichen eine und dieselbe Einwirkung auf die Erde ausüben. Was Demeter einst durch den Wechsel innerhalb ihrer eigenen Persönlichkeit hervorgebracht hatte ist eben später auf die von der Mutter unabhängige und in sich selbständige Persönlichkeit der Tochter übertragen worden[2]).

---

[1]) Als Culturgöttin wird sie nun allgemeine Segens- und Heilgöttin Artemid 2, 39; Orph h. 40; προστασία P 2, 11, 3; ἐπωπίς Hes. Die Zeitordnung wie sie von Haus aus der Demeter zukommt wird so zur allgemeinen Lebensordnung Dd 5, 4; Serv 4, 58 etc.

[2]) Bei Homer ist Persephone nur mit Hades als Beherrscherin der Unterwelt eng verbunden. Die Zweiheit innerhalb der Demeterpersönlichkeit wird bestimmt in den hochaltertümlichen Culten von Phigalia und Thelpusa P 8, 42 u. 25 angedeutet. Wenn hier Dem. als Μέλαινα bezw. Ἐρινύς, die sich verbirgt und durch ihr Verbergen λιμός und ἀκαρπία birgt, und als Λουσία verehrt wird, so erinnert der letztere Name an die Selene welche Ὠκεανοῖο λοεσσαμένη nach Vollendung des μέγας ὄγμος im Frühling zurückkehrt. Wie hier die Mondgöttin als Verein zweier Persönlichkeiten erscheint, so wird auch Demeter ursprünglich

Die vorstehend betrachteten Verhältnisse stellen die Mutterschaft der Nacht zur Mondtochter dar. Ihnen treten nun andere Verhältnisse zur Seite, in denen an Stelle der Mondtochter der Sonnensohn erscheint. Auch sie haben wir hier zu betrachten. Und da ist vor allen Leto zu nennen, die sich wieder durchaus als Nachtgöttin erweist. Ihre Cultnamen als verborgene, nächtliche, in dunklem Gewande sich offenbarende; der Umstand dass sie in Lykien Grabes- und Todesgöttin ist; überhaupt ihre ganze Characteristik deutet ihr Wesen als Nachtgöttin bestimmt an. Als Mutter des Sonnengotts und der Mondgöttin kann sie nur entweder Erdgöttin oder Nachtgöttin sein und bei dieser Alternative kann man nicht zweifeln für die letztere sich zu entscheiden. Bezeichnend sind die Eingangsworte des Homerischen Hymnus auf Apoll. Denn wenn hier gesagt wird, dass, während alle Götter den Apoll fürchten, Leto allein ihm den Bogen von den Schultern nimmt und ihn zur Ruhestätte führt, so wird in diesen Worten dasselbe ausgedrückt was Sophokles von Helios sagt, dass die Nacht den leuchtenden zur Ruhe bringt. Leto die Nachtgöttin bringt den Sonnensohn Abends zur Ruhe, indem sie ihn in ihr dunkles Reich aufnimmt. Wahrscheinlich hat aber auch Leto von Haus aus wieder zugleich die Beziehung auf den Mond in sich getragen, da die Legende von ihrem langen Umherirren am einfachsten durch diese Annahme ihre Erklärung findet. Und auch Leto ist gleich der Metis, Dione uA mit dem höchsten Gotte in eheliche Verbindung getreten, um eben aus dieser Vereinigung den Sonnensohn zu gebären[1]). Leto erscheint also als eine der Demeter völlig analoge Gottheit, die nur darin von dieser sich unterscheidet, dass sie cultlich mit dem Sonnengotte vereint ist, während jene in enge Verbindung zur Mondgöttin getreten ist. Denn da der Homerische

---

die Scheidung der Nacht in die mondlose und in die mondhelle, des Monats in die des auf- und absteigenden Monds, des Jahrs in die fruchtbare und unfruchtbare Periode in ihrer Doppelpersönlichkeit zum Ausdruck gebracht haben.

[1]) vWilamowitz Her 2, 96f; Enmann ML 2, 1959ff. Vgl. allg. AeschAg 279 wo die Nacht den Helios gebiert. EusPrEv 3, 1, 4 νὺξ ἡ Λητὼ ληθώ τις οὖσα; Et. Daher Leto νυχία oder μυχία (C 7361d); κυανόπεπλος Hsd 406; Hyg 140 gebiert sie an einem völlig finstern Orte. AelNa 4, 29 der Hahn ihr heilig; Schlaf in ihrem Dienste AntLib 17; Tz alleg. Hom. Υ 172 Λητὼ ἡ σκοτεινή. Ihr Name = Frau(?) Fellows disc. 475. Beziehung auf die Gräber C 4300h; 4259; 4303 (p. 1138); Λήθης δόμοι FTG 909; Λήθης πεδίον AristR 186; Λάθα Πιερίδων Soph 146; Λήθης ὕδωρ P 9, 39, 8 (Theogn 700). Auf eine Erweiterung ihres Wesens zur Dunkelgöttin weist Plut. bei Eus aO der sie ein σύμβολον τοῦ ὑπὸ σελήνην φωτιζομένου κ. σκοτιζομένου ἀέρος nennt. Im Götterkampfe Υ 40. 72; Φ 497f tritt daher die Dunkelgöttin Leto dem Dunkelgott Hermes in nationalem Gegensatze gegenüber. Als Culturgöttin φυτίη AntLib 17; Hsd 406ff. Ihr Mondcharacter angedeutet durch ihr Umherirren H 1, 45; das ἐννῆμαρ 91 gleich der Zeit welche Δηὼ στροφᾶτο H 5, 47f; giebt εὐτεκνία Theocr 18, 50. Ihr Weilen bei den Hyperboreern AristZ 6, 35; Dd 2, 47

Hymnus Artemis völlig ignorirt, so haben wir anzunehmen dass diese Verbindung der Leto mit der Artemis erst später gemacht ist. Dennoch aber muss, wie schon bemerkt, Leto von Haus aus die Beziehung auf den Mond in sich selbst getragen haben, was wieder in der Auffassung einer zweigeeinten Persönlichkeit von Schwestern oder von Mutter und Tochter dargestellt sein wird. Historische Momente haben dann später bewirkt, dass speziell Artemis als Tochter in diese Verbindung zur Mutter Leto getreten ist. Aber auch in dieser Zweiheit als Leto-Artemis hat die Göttin die grösste Ähnlichkeit mit der Demeter-Persephone, sodass wir beide Göttinnen als verschiedene Cultformen eines Gottesbegriffs zu bezeichnen berechtigt sind[1]).

Haben wir also in Leto die Nacht- bezw. Dunkelgöttin zu erkennen, die nach der einen Legende mit der Mondtochter, nach der andern aber mit dem Sonnensohne sich verbindet, so erscheint nun auch Semele die Mutter des Dionysos gleichen Wesens. Die Fassung der Sage, nach der sie durch den Blitz des Zeus starb, kann nur auf später Änderung beruhen: die ältere und ursprünglichere Fassung wird diesen Tod dadurch motivirt haben, dass der Himmelsgott am Morgen in seinem Lichte oder Glanze erschien, oder dass der neu geborene Sonnensohn dieses Licht und dieses Feuer brachte. Wie Sophokles von Helios sagt dass die Nacht sterbend ihn gebiert, so ist die sterbende Semele die im feurigen Aufgehen des Sonnenlichts hinsterbende Nacht. Dieses täglich stattfindende Ereigniss hat der Mythus wieder zu einem einmaligen Akte gemacht. Aber auch in dem Mythenkreise der Semele

---

gleich dem Verborgensein der Demeter. Der Eber der sie schreckt TzL 206 die Bezeichnung der winterlichen Unfruchtbarkeit; AelNa 10, 26 statt dessen Wolf; Bad der Göttin AntLib 35; Feindschaft des Tityos etc. Daher später ihr Lichtcharakter hervorgehoben PdN 6, 36 χρυσαλάκατος; AristTh 321 χρυσῶπις; Callim 4, 39 χρυσέη; κουροτρόφος Theocr 18, 50. Ihre Ehe mit Zeus dh ihre Würde als rechtmässige Gattin tritt namentlich H 1, 1ff sehr scharf hervor; vgl. Α 9; Π 849; Φ 497; Ξ 327; λ 580; H 27, 19; Hsd 918; EurJT 385 etc.

[1]) Wie Arge und Upis Her 4, 35 die ursprüngliche Zweiheit der Artemis, daher auf Delos ein Λητῷον AristHϑEuδ init. neben dem Εἰλειϑυιαῖον Bull 6, 100; Her 4, 35. So erscheint Leto auch P 2, 21, 9f neben der Χλῶρις; neben Hera EusPrEv 3, 1, 5; neben Asteria Hsd 409, wofür später Ortygia SchAp 1, 308. Dieselbe Zweiheit drückt sich dann auch in dem Verhältniss der Leto und Artemis selbst aus, welche letztere schon Φ 504; Ω 606 als Tochter der ersteren auftritt; vgl. Ramsay Journ 10, 216ff. Leda und Helena sind übrigens nur eine andere Form der Leto und Artemis: der Zusammenhang der Leda mit Nemesis, die Schilderungen der Liebe des Zeus zur Leda, das Umherirren, die Verwandlungen der letzteren Kypria 6; Apd 3, 126ff; P 1, 33, 7f; TzL 88 lassen sie völlig als Dunkelgöttin gleich Demeter, Leto uA erkennen, während Helena zweifellos Mondheroine ist. Die Dioskuren sind erst später mit der Mutter in Verbindung getreten.

treten uns deutliche Anzeichen dafür entgegen, dass auch sie einst nicht die Nacht schlechthin gewesen ist, sondern zugleich wieder in wesentlicher Beziehung zum Monde gestanden hat[1]). Es ist eben die Verbindung von Nacht und Mond, die Erscheinung der letzteren in zwei oder drei verschiedenen Formen in mannigfachen Variationen im Mythus zum Ausdruck gelangt. Wir haben in all diesen Sonderauffassungen wieder Versuche des mythengestaltenden Geistes zu sehen, sich das Verhältniss von Nacht und Mond verständlich zu machen. Stand die enge innere Wechselbeziehung zwischen Nacht und Mond, stand ferner das Geschiedensein des letzteren nach seinen zwei oder nach seinen drei verschiedenen Formen fest, so war es doch äusserst schwierig, gerade wegen des wunderbar wechselnden Verhältnisses von Nacht und Mond, dasselbe auf eine allgemein gültige Formel zu bringen. Das ist der Grund weshalb gerade diese Nachtgöttinnen in ihrer Verbindung mit dem Monde, sei es zu einer einzigen, sei es zu einem Verbande zweier Persönlichkeiten, so mannigfache Schwankungen, Incongruenzen und Widersprüche aufweisen.

Und ferner trägt auch Ino-Leukothea, die als Schwester der Semele erscheint, durchaus denselben Charakter der Dunkelgöttin: nur dass sie in besondere Beziehung zum Meere getreten ist und so ganz die Natur der Meerfrau angenommen hat; und dass sie mehr noch als Semele das fremde semitische Wesen sich bewahrt hat, da sie als Mutter des Sonnensohns deutlich die fremde Beeinflussung zum Ausdruck bringt. Und wie hier der hellenische, der thrakische und der phönikische Sonnengott — Apoll Dionysos Melikertes — von eben derselben Nachtgöttin abstammen, mag dieselbe nun als Leto oder Semele oder Ino erscheinen und mag sie speziell das Wesen einer Nachtgöttin sich bewahren oder in allgemeinerer Auffassung zu einer Dunkelgöttin überhaupt sich entwickeln, so sind auch die Mütter der grossen Sonnenheroen, des Perseus und des Herakles, eben desselben Wesens. Und überall tritt diese Göttin wieder in eheliche Verbindung

---

[1]) Semele Ξ 323ff; H 7, 57f; 26, 2; 34, 4. 21; Hsd 940ff. Vgl. Kretschmer aus der Anomia 19f der sie = Erde; Tomaschek SWA 130, 41 der sie = νεφέλη fasst. Die Legende Apd 3, 26f; Hyg 167. 179; Charax 13. Θυώνη H 34, 21 = Θυιάς SchPdP 3, 177, Cultname Aesch 223; Ἐγχώ Hes vielleicht mit Ὄγκα, Ὄγχηστος etc in Beziehung zum himmlischen Nass. Αἰθιοπία Anacr 135 sehr zweifelhaft. Auch im Leben der Semele treten 2 Phasen hervor, da sie Apd 3, 38; PlutQG 12; ser. vind. 22 (Λήθης ὁ τόπος); P 2, 31, 2; 37, 5; Hyg 251; SchAristR 330 bestimmt als die gestorbene bezw. in den Hades entführte und als die aus diesem wieder heraufgeholte erscheint. Dasselbe drückt die Einschliessung ἐς λάρνακα P 3, 24, 3; ihr θάλαμος ἄβατος ἀνθρώποις P 9, 12, 3f aus. Auch die Neunzahl der Tage (ἐννῆμαρ Leto, Dem. etc.) spielt in ihrem Culte eine Rolle Syll 373, 25; daher in Theben einmal im Jahre ἐν ἡμέραις τακταῖς Eröffnung des ἱερόν P 9, 16, 6.

mit dem höchsten Himmelsgotte; sie verdrängt die alte Gaea aus ihren angestammten Rechten, um einen andern wenn auch verwandten Gottesbegriff an deren Stelle zu setzen[1]).

Wenn wir so die Mutter Nacht in verschiedenen Cultformen einerseits mit dem Sonnensohne, anderseits mit der Mondtochter in Beziehung treten sehen, so fragt es sich jetzt, ob wir nicht einen Cult kennen, der beide — den Sonnensohn wie die Mondtochter — in gleicher Weise mit der Mutter vereinigt und welcher zugleich als der ursprüngliche Cult aufgefasst werden muss, auf den jene einzelnen Formen als auf ihre Urform und erste Quelle zurückgeführt werden können. Und da bietet sich Rhea von selbst dar. So trümmerhaft die Überlieferung über sie ist und so fremdes und ungehöriges das Mythenconglomerat bietet, wie es uns in den späten Quellen vorliegt, so mag doch der Versuch gemacht werden, aus den gelegentlichen Anführungen der älteren Schriftsteller ein zusammenhängendes Bild der Göttin zu gestalten. Und da muss zunächst hervorgehoben werden, dass durchgehend die Gestalt der Rhea nicht vereinzelt, sondern als Zweiheit von Mutter und Tochter erscheint. In den wichtigen Überlieferungen, welche uns Diodor aufbewahrt hat, tritt uns die Meter zwar wechselnd als Basileia und Rhea, als Basileia und Selene, als Dindyme und Kybele, als Kybele und Alke entgegen[2]): immer aber ist es eine Zweiheit von

[1]) Ino Schirmer ML 2, 2011ff. Hom ε 333ff; Hsd 176. Ganz als Meerfrau PdO 2, 28ff; P 11, 2; Alcm 84. Legende Apd 1, 80ff; 3, 281; vgl. EurM 1284ffSch; PdJHyp; TzL 107. 229ff; Hyg 1—4. Ihr Wolkenschleier, der wie so oft Hom die Wolke schützend und verbergend; ihr Sprung PlatSymp 5, 3, 1; P 1, 44, 7; Dd 5, 55 etc ins Wasser; ihre Trauer (AristPητ 2, 23; Zenob 4, 38); ihre Verbindung mit Quellwasser (dh ursprünglich dem himmlischen Nass) Plin 5, 135; P 3, 23, 8; 26, 1 (Σελήνης ἐπίκλησις); ihre Bezeichnung als Eileithyia AristOix 2 p. 1349 vgl. mit Str 226; ihre Weissagung; ihr Verbergen in der Höhle P 3, 24, 4; die Traumorakel in ihrem Dienste P 3, 26, 1: ihr Pflegen des Dionysoskindes ua sind bekannte Momente. Über Melikertes oS 323. Danae Ξ 319; Hsd Sc 216; Hecat 358; Legende Pherec 26; Apd 2, 34ff; Hyg 63: der θάλαμος κατὰ γῆς, die Verschliessung εἰς λάρνακα Simon 37, das herabfliessende Gold dh Licht etc. Der Name hängt vielleicht troz des verkürzten α mit Δήν zusammen, also = Dione. Alkmene Ξ 323; T 99ff; β 120; λ 266ff; H 15; Hsd 943f. Legende Apd 2, 61ff; Sch Ξ 323; TzL 932 uo. PdJ 7, 5 χρυσῷ μεσονύκτιον νίφοντα δεξαμένα τὸν φέρτατον θεῶν macht sie der Danae gleich; Becher und Halsband P 5, 18, 3 bekannte Attribute der Dunkel- bezw. Mondgöttin.

[2]) Die späte Sagenform bieten Arnob 5, 5—7; P 7, 17, 9—12. Diodor (ob aus Dionys Scytobrachion ist sehr zweifelhaft) 3, 57 hebt unter den Töchtern des Uranus und der Gaea δύο τὰς πρεσβυτάτας πολὺ τῶν ἄλλων ἐπιφανεστάτας hervor, τήν τε καλουμένην Βασίλειαν καὶ Ῥέαν τὴν ὑπ' ἐνίων Πανδώραν ὀνομασθεῖσαν. Die letztere verschwindet aber völlig, während an ihre Stelle bedeutsam die Tochter Σελήνη tritt. 3, 58 heisst die Mutter Δινδύμη, die ein hernach Κυβέλη benanntes Mädchen gebiert und verliert. 5, 49 endlich gebiert Kybele von Olympos die Ἀλκή die dann selbst wieder Κυβέλη benannt wird.

Schwestern oder gewöhnlicher von Mutter und Tochter, in der die Gottheit sich offenbart. Und es zeigt sich zugleich, dass diese Zweiheit der Personen nicht auf einer Mache insofern beruht als die Tochter eben nothwendig die Mutter zur Voraussetzung hatte: beide Personen haben im Mythus offenbar eine wesentliche und selbständige Bedeutung. Und dieselbe Zweiheit ist ja auch schon bei Homer vorhanden, wo Rhea und Hera unzertrennlich verbunden sind. Und so werden auch die sonstigen Verbindungen der Rhea mit andern Göttinnen, wie sie in mannigfachen Wechseln auftreten, am einfachsten daher zu erklären sein, dass die Legende von Mutter und Tochter als eines eng verbundenen Paars feststand, welche Legende dann den jedesmaligen lokalen Verhältnissen angepasst wurde. Daher Rhea, Hera, Artemis, Aphrodite, Enyo, Ma und andere Namen in so mannigfachen Variationen mit einander zusammenhängen und in einander übergehen. Es ist aber ferner auch zu erkennen, dass die ursprüngliche Sage schon die Klage der Mutter über die geraubten oder getödteten Kinder kannte. Es ist immer der Vater der diese verstösst und die Mutter welche ob des furchtbaren Geschicks der Kinder jammert, sich zerfleischt, wahnsinnig wird oder in wildem Schmerze umherirrt. Wir können deshalb nicht zweifeln dass dieser Zug der Legende ein echter und ursprünglicher ist[1]). Wir haben demnach anzunehmen dass die ursprüngliche Rhealegende die Verbindung der Göttin mit dem Himmelsgotte Kronos — der gleichfalls nach seiner finstern Seite aufgefasst war — kannte. Aus dieser Verbindung der Mutter Nacht mit dem finstern Himmelsgotte ging als Sohn der Sonnengott, als Tochter die Mondgöttin hervor, die in ewigem Zeugen aus dem Dunkel sich loslösten, um in ewigem

[1]) Hera als Tochter der Rhea namentlich Ξ 200ff. Dem Olympischen Göttersysteme zu Liebe wird dann Rhea Mutter von 6 Söhnen und 6 Töchtern. Hes Ἀμμάς nennt unter diesen auch der Rhea beigelegten Namen ἡ τροφὸς Ἀρτέμιδος καὶ ἡ μήτηρ. St Μάσταυρα ist Μᾶ Name der Rhea und ihrer Begleiterin; SchAristPax 457 (Str 535) geht Enyo in Rhea über; Hes Κυβήλη ἡ μήτηρ τῶν θεῶν καὶ ἡ Ἀφροδίτη; Diogenes FTG 776 setzt Kybele und Artemis gleich; Hipponax 120 hat Kybele Aphrodite Artemis in enge Beziehung gebracht; Melanippides 10 Rhea Hestia Demeter. Überall bricht also die Zweiheit, bezw die Identität von Kybele, Artemis ua hervor. Ξ 200 bringt Rhea offenbar gleichfalls aus Furcht vor Kronos die Hera zum Okeanos, wo sie sie verbirgt und Hsd 458ff ist von dem πένθος ἄλαστον die Rede, welches Rhea beim Schicksal ihrer Kinder, also in ursprünglicher Auffassung des Sohns und der Tochter, empfindet. Ebenso ist es Dd 3, 58 der Vater welcher die Tochter aussetzt und wenn hier auch nicht weiter auf das Schicksal und Verhalten der Mutter eingegangen wird, so erkennt man doch aus 3, 57 den Jammer, das Umherirren, den Wahnsinn derselben. Nur darin sind in diesen Legenden Änderungen dass 3, 57 nicht der Vater sondern die Brüder die Tochter morden, während 3, 58 der Wahnsinn, die Klage, das Umherirren der Tochter beigelegt wird.

Vergehen wieder in das ursprüngliche Dunkel zurückzukehren. Diesen in unausgesetzter Wiederholung sich abspielenden Vorgang hat der Mythus zu einem einmaligen gemacht, indem er ihn zugleich mit dem Jahreskyklos in Verbindung gebracht hat. Während der grausame Himmelsvater die Lichtkinder wieder verschlingt, empfindet die Mutter Erbarmen: jammernd irrt sie umher um die Verlorenen oder Ermordeten zu suchen. Aus dem Umstande dass Rhea, Demeter, Leto in gleicher Weise umherirren dürfen wir auf das gleiche Wesen dieser Göttinnen schliessen, die demnach wieder nur als verschiedene Cultformen eines und desselben Gottesbegriffs anzusehen sind. Hat der ursprüngliche Mythus als die Kinder Helios und Selene bezeichnet, so ist entsprechend den einzelnen Lokalkulten, die hier mehr das Gewicht auf den Sonnengott, dort mehr auf die Mondtochter legten, der Mythus das einemal in spezieller Beziehung zum Sonnensohne, das anderemal zur Mondtochter ausgebildet worden und so sind die Mythenkreise von Demeter-Persephone, von Leto-Artemis, von Leto-Apollon, von Semele-Dionysos entstanden.

Zugleich aber erkennen wir aus dem Mythus von Kronos-Rhea, dass die ursprüngliche Legende noch einen zweiten Akt hatte. Der Sonnensohn und die Mondtochter, dh Bruder und Schwester, durch gleiches schweres Schicksal in ihrem Jahresleben vereint, lieben sich und verbinden sich zu ehelicher Gemeinschaft. Bis sie dann sterben und der Mythus von neuem beginnt[1]). Helios und Selene, Zeus und Hera sind Vertreter dieses Mythus und auch Persephone wird ebenso wie Apollon und Dionysos von Haus aus mit dem Bruder bezw. mit der Schwester ehelich verbunden gedacht sein.

Hiernach glaube ich berechtigt zu sein, in der Rhealegende die Urform für alle diejenigen Verbindungen von Mutter und Sohn einer-,

---

[1]) Über Kronos oS 244; Zeus als Sonnensohn oS 293. Das τοὺς μὲν κατέπινε Κρόνος μέγας ὅστις ἕκαστος νηδύος ἐξ ἱερῆς μητρὸς πρὸς γούναθ' ἵκοιτο Hsd 459f gilt der ursprünglichen Fassung der Sage, in der das tägliche Verschlingen der Lichtkinder Platz hatte. Die Sage musste eine bedeutende Modification erleiden sobald der Jahreskyklos maassgebend wurde: nun mussten die Kinder verborgen und gerettet werden, daher Zeus sowohl (Hsd) wie Hera (Ξ 200ff) vor dem Vater verborgen werden. Der zweite Akt, die Liebe zwischen Bruder und Schwester tritt gleichmässig Dd 3, 57 (Helios Selene), 58 (Kybele Attis) und in der Sage von Zeus und Hera selbst hervor. Dass Dd 3, 58 Ἄττις ein Fremdling, ist durch semitische Einflüsse veranlasst. Zu bemerken ist dass Dd 3, 57 der Tod des Helios wie der Selene durch Hinabstürzen ins Wasser, bezw. aus der Höhe in die Tiefe erfolgt: bekannte Auffassungen. Dd 3, 58 tritt auch Apoll mit Kybele in Beziehung wodurch sie sich der Artemis nähert, wie es auch von ihr heisst dass sie zu den Hyperboreerinnen ging: hier ist sie also mit dem hellenischen Cultkreise in Berührung getreten.

von Mutter und Tochter anderseits zu sehen, welche wir im vorstehenden kennen gelernt haben. Nacht- und Mondgöttin ist als ein eng zusammengehöriges Paar aufgefasst worden: wie Rhea-Hera zusammengehören, so auch Dione-Aphrodite, Metis-Athene, Leto-Artemis, Demeter-Persephone. Sie alle drückcn dasselbe Verhältniss von Nacht und Mond aus, mag nun die Geschiedenheit dieser beiden Gottesbegriffe, oder ihre einheitliche Verbindung der Ausgangspunkt dieser Vorstellung gewesen sein. Und während in diesen Cultgöttinnen Persephone, Artemis, Athene, Hera die Monderscheinung schon völlig zur Einheit geworden ist, die nur, wie wir sehen werden, innerhalb ihrer Persönlichkeit selbst die Beziehung auf die Dreiheit aufrecht erhält, tritt in den Drei Schwestern-Verbänden der Musen, Chariten uA die Dreiheit der Monderscheinung selbst noch hervor, mit der dann wieder die Mutter Nacht als Themis, Eurynome, Mnemosyne oder Nyx in Verbindung tritt. Und ebenso gehören wieder Nachtgöttin und Sonnengott eng zusammen: wie Rhea-Zeus, so ist Semele-Dionysos, Leto-Apollon, Ino-Melikertes uA ein eng verbundenes Paar. Überall also ist der phrygische Cult vorbildlich gewesen: er hat unter immer neuen Formen und Namen seine Einwirkung auf die althellenischen Culte geltend gemacht und diese umgestaltet. Er hat dabei die mannigfachste Rücksicht auf die vorhandenen Traditionen nehmen müssen, hat es aber verstanden diese letzteren selbst seinem Machtbereiche unterzuordnen, in seine Machtsphäre hereinzuziehen. Wenn daher die Alten Rhea mit Demeter und andern ähnlichen Gestalten geradezu identifiziren, so verfahren sie darin mit vollem Bewusstsein[1]). Denn thatsächlich sind Rhea und Leto, Demeter und Semele nur verschiedene Cultnamen eines und desselben Gottesbegriffs und auch Themis, Mnemosyne, Eurynome wie Metis, Dione uA sind gleich der Nacht selbst nur locale Formen desselben Cults. Anderseits ist aber auch, obgleich Rhea zweifellos eine andere als Gaea von Haus aus ist, wohl zu verstehen, wenn den Alten auch die Gaea mannigfach mit Rhea zusammenfällt, da jene in ihren verschiedenen Formen und Übergängen in die althellenischen Cultnamen überall den alten starren Erdbegriff des ursprünglichen Götterglaubens verdrängt und sich an dessen Stelle gesetzt hat[2]).

[1]) Völlige Identification von Rhea und Demeter EurHel 1301—68; Melanippides 10; PdJ 7, 3 etc. Ebenso tritt im arkadischen Culte Rhea völlig gleich der Demeter auf, wie P 8, 8, 2 vgl. mit 8, 25, 5 zeigt: dort bleibt die ursprüngliche Form, indem Kronos ihr Gatte ist und nur Poseidon an Zeus' Stelle tritt; hier tritt an die Stelle des Kronos Poseidon. Die Beziehung zum Pferde ist dem Poseidonkreise entnommen. Auch P 8, 10, 1ff sind Rhea Demeter Poseidon eng verbunden; zugleich die Legende von dem Umherirren der Rhea. Daher auch Rhea H 5, 441ff; 459 Beziehung zur Dem., wie anderseits H 1, 90ff zur Leto.

[2]) Vgl. AeschSu 892 Γᾶς παῖ Ζεῦ; SophPh 391 ὀρεστέρα παμβῶτι Γᾶ μάτερ

Nur über das Wesen der Rhea selbst mag hier noch eine Bemerkung stehen. So bestimmt die älteren Traditionen, wie sie bei Homer und Hesiod vorliegen, darauf hinweisen in Rhea nach ihrer ursprünglichen Bedeutung die Nachtgöttin zu sehen, welche mit der Mondtochter Hera innerlich verbunden ist, so ist doch zugleich unverkennbar, dass sie in den verschiedenen Versionen ihrer Legende wie in ihrer Entwicklung sowohl mit dem Dunkelbegriffe als solchem, wie mit der Mondtochter selbst die engste Berührung aufweist. Die Verschmelzungen des alten Gottesdienstes mit verwandten oder fremden Culten in Kreta, Kleinasien und Griechenland werden an verschiedenen Orten verschiedene Cultformen erzeugt haben, in denen die Göttin bald mehr das Wesen der Nacht-, bald mehr das der Dunkelgöttin in ihrer universaleren Auffassung angenommen hat; während sie anderseits wieder mit der Mondtochter zur Einheit verschmolzen ist. Hierauf näher einzugehen ist unmöglich, da die brockenweise überlieferten Quellen nirgends etwas zusammenhängendes erkennen lassen und demnach ein bestimmtes Urteil nicht gestatten. Nur das darf mit Wahrscheinlichkeit gesagt werden, dass die Kybele, wie sie uns in den Diensten am Sipylus, Tmolus, Ida entgegentritt, in den Hauptzügen das Wesen der Mondgöttin an sich trägt. Sie hat hier wesentlich der Entwicklung sich angeschlossen, welche die griechische Mondgöttin selbst genommen hat. Denn während diese ihren Ausgangspunkt von der feindlichen, lichtbekämpfenden Seite des Monds in seiner Verbindung mit dem Grauen der Nacht genommen hat, hat sie sich im Laufe der Zeit zur siegreichen Vertreterin des Lichts selbst und zugleich zur eminent segensreichen Göttin entwickelt, indem die vegetationsfreundliche Einwirkung der Nacht sich ganz mit der Persönlichkeit der Mondgöttin verbunden und diese selbst somit zugleich zur Nacht- und zur Culturgöttin umgestempelt hat. In ähnlicher Weise scheint auch Rhea als Nacht- und Mondgöttin zu einer einheitlichen Persönlichkeit im Laufe ihrer Entwicklung sich gestaltet zu haben[1]).

αὐτοῦ Διός; b. PhilodΕὐσεβ 23 τὴν γῆν μ(ητέ)ρα τῶν θεῶν; Rhea und Gaea vereint P 1, 18, 7.

[1]) Die Beziehung zum westlichen Dunkel tritt in der Bezeichnung des ionischen Meers als Ῥέας πόρος PdN 9, 41; AeschPr 837 hervor. Nächtliche Feier PdP 3, 79; EurHel 1365; daher Fackeln Pd 79. Cymbeln oder Tympana (Pd 79 etc) und der Lärm überhaupt kann sich nur als Nachahmung der Sturmmusik erklären, wie Dd 3, 57 ἀπομιμουμένους τὰ περὶ αὐτὴν συμβάντα. Höhlen P 8, 36, 3; 10, 2f; 32, 3; Hes Κύβελα. Die Begleitung der wilden Thiere, die Schönheit der Göttin, das Blasen der σύριγξ und Cymbeln, die Verbindung mit Marsyas u. den Kureten Dd 3, 58 (u. sonst) können nur der Mondgöttin gelten, die hier aber gleichfalls Κυβέλη heisst. Und der Mondgöttin gilt auch der Dienst am 9. u. 20. jedes Monats SchNicAl 218: hier ist also die Dreiheit bestimmend geworden. Die Schaale in

Nachdem wir so die Hauptvertreterinnen dieses Gottesbegriffs von Nacht und Dunkel der Betrachtung unterzogen haben, mag es gestattet sein noch einige untergeordnete Namen hier kurz zu nennen, in denen wir gleichfalls Heroisirungen oder Hypostasen der Rhea-Demeter zu erkennen haben. Und da ist zuerst Niobe zu erwähnen als spezielle Cultform der Rhea, die aber zugleich die bestimmtesten Beziehungen zur Demeter aufweist. Ihre Klage um die geraubten oder getödteten Kinder ist völlig die der Rhea. Gebiert die Göttin im Monatskyklos je eine Mondtochter und einen Sonnensohn, so werden dieselben im Jahreskyklos zur Zwölfzahl. Und freut die grosse Göttin sich dieser herrlichen Kinder, so muss sie doch eines nach dem andern hergeben, um im Winter selbst zu erstarren und nun in kalten Strömen auf die Erde hernieder zu weinen. Es drücken sich also in diesen Sagen unverkennbar Anklänge an den Mythenkreis der Rhea und Demeter aus, welche letzteren gleichfalls als Mütter durch den Verlust der Kinder in die tiefste Trauer versetzt werden. Die Verbindung mit der Letosage ist erst künstlich gemacht: sie drückt die Thatsache aus dass der Leto- bezw. Apoll- und Artemiscult den Niobecult verdrängt hat[1]). Denn wenn der Delische Apollcult auch, um hierauf noch einmal zurückzukommen, die Verbindung der Leto mit Apoll einseitig hervorgehoben und gefeiert hat, die Thatsache dass Homer die Göttin schon als die Mutter beider, des Sonnensohns Apollon wie der Mondtochter Artemis kennt, zeigt dass wir es bei diesem Göttervereine mit einer dem Vereine der Niobe mit ihren Söhnen und Töchtern wesentlich gleichen Götterbildung zu thun haben. Wie aber in Niobe mit ihren zwölf Kindern die ältere Entwicklungsphase des Glaubens hervortritt, die im Monats-

---

ihrer Hand (NicAl 218 χερνοφόρος) auf Bildwerken Bez. zum himmlischen Nass. Als Culturgöttin Dd 3, 59 wo mit ihrem Verschwinden zu den Hyperboreern νόσος und ἀκαρπία verbunden ist.

[1]) Thraemer Pergamos 4ff. Ω 614ff meist als Einschiebsel angesehen, nach Peppmüller Commentar zum 24. Buche 291ff Ω in Smyrna kurz vor 776 gedichtet. Die Legende tritt in verschiedenen Versionen entgegen abgesehen von der am Sipylos: böotisch (Niobe Gattin des Alalkomeneus = Zeus Et; Pherec); argivisch (Tochter des Phoroneus Gattin des Zeus Mutter des Argos u. Pelasgos). Die Verbindung mit Theben (des Amphion Gattin) scheint spät: doch ist die thebische Niobe der Ausgang der Behandlung der Tragiker. Wenn wirklich der Name (Geldner bei Thraemer 25f) eine Bezeichnung der Erde, so haben wir hier wieder den Übergang der althellen. Erdgöttin in die phryg. Dunkelgöttin anzunehmen. Die Zwölfzahl der Kinder (Hom; Pherec 102b) entspricht dem Jahreskyklos, die Sieben bezw. Vierzehn (Tragg.; Apd 3, 45) lässt semitische Einflüsse erkennen; doch hat Herodor bei Apd 3, 45; Hellan 54 bedeutsam 3 Töchter; die Zehn (Alcm 109) bezw. Zwanzig (Hesiod; Mimn 19) kann ich nicht als ursprünglich ansehen. Interessant das ἐννῆμαρ Hom, welches hier ebenso bedeutsam im Leben der Niobe wie in dem der Demeter, Leto, Persephone, Hecate erscheint.

kyklos begründet ist, so hat in Leto mit ihren Kindern Apollon und Artemis die jüngere und vollkommnere Entwicklungsphase, welche nur den **einen** Sonnengott wie die **eine** Mondgöttin kennt, zum Siege sich hindurchgerungen und es ist wohl verständlich dass diese höhere Stufe des Wissens und Glaubens die niedere überwunden hat.

Nach der Niobe nenne ich ferner die Nephele und Melia, deren Namen die Beziehung zur Wolkenbildung aufs unzweideutigste zum Ausdruck bringen. Der Begriff der Nacht- oder Dunkelgöttin hat also in diesen Gestalten schon die spezielle Beziehung zur Wolkenbildung angenommen: es ist in ihnen derselbe Entwicklungsgang zu constatiren, den wir an Hermes erkannt und dargelegt haben[1]).

Bei andern Gestalten hat sodann die Beziehung zum Wolkennasse den Anstoss zur Bildung gegeben. So ist, wie Poseidon aus dem Himmelsgotte zum Wassergotte wurde, auch die Dunkelgöttin als seine Gemahlin in Amphitrite zur Wassergöttin geworden, die dann wieder in spezielle Beziehung zum irdischen Meere gebracht ist. Und einen ähnlichen Entwicklungsgang wird auch Thetis und Tethys genommen haben. Auf diese und andere Gestalten näher einzugehen schliesst sich aus: es muss genügen vorstehend die Momente angedeutet zu haben, welche die Entstehung wie die Entwicklung dieser Göttergestalten hervorgerufen haben. Ob wir bei diesen und andern Gestalten anzunehmen haben, der allgemeine Dunkelbegriff des griechischen Glaubens sei hier spezialisirt, oder ob es richtiger ist anzunehmen, jene Gestalten seien selbst als Personificationen dieser speziellen Beziehungen zu Wolke und Wasser zu fassen, wird sich nicht entscheiden lassen: jedenfalls tragen sie die Merkmale der als wesentlicher Momente des Dunkelbegriffs erkannten Beziehung zu Wasser und Wolke an sich[2]).

---

[1]) Nephele Gattin des Athamas (= Zeus) Apd 1, 80 erscheint nach ihren beiden Wesensseiten in den Kindern Phrixos und Helle wieder. Mit ihr identisch Mutter der Kentauren PdP 2, 36. Über Melia oS 64.

[2]) Amphitrite (Hes τριτώ ῥεῦμα, ἀμφί — oS 141 ε 421ff; μ 97; γ 91 schon völlig Meeresgöttin; Hsd 243. 254 Okeanide. Hsd 930ff von Poseidon Mutter des Triton, in dem der speziell auf das himmlische (und übertragen auf das irdische) Nass bezogene Dunkelgott wieder erscheint. Arion's Hymnus nannte Amphitrite Mutter der Seethiere von Pos.; bei Spätern völlig als Meereskönigin. Dass sie aber gleich Pos. ursprünglich eine himmlische Bedeutung gehabt, darf man annehmen, wenn auch der Cult P 5, 26, 2; 11, 8; 2, 1, 7; C 2554; ClemPr 41: Plut. sept. conv. 20 keine Beweise hierfür bietet. Thetis Tochter des Nereus A 538 nimmt die Sonnengötter Dionysus Z 136 und Hephaestus Σ 390 auf; eng mit Eurynome verbunden Σ 398; keineswegs ἐν βένθεσσιν ἁλός Σ 36 bleibend, sondern auf und ab wandelnd am Himmel A 397ff etc. Cult EurAndr 20. 43 und durch das ganze Stück sich hindurchziehend; doch erscheint sie schon Hom ganz zu einer Sagengestalt herabgedrückt. Soph 548 heisst sie παντόμορφος wozu PdN 4, 61ff; Apd 3, 168—170; P 5, 18, 5. Auch Τηθύς Hom die Gattin des Okeanos von W. ΘΑ = τιθήνη, τροφός

Nachdem wir so die verschiedenen Einzelgestalten des weiblichen Nacht- und Dunkelbegriffs kennen gelernt haben, wird es nöthig sein noch einen kurzen zusammenfassenden Blick auf sie zurückzuwerfen. Und da tritt uns vor allem der enge innere Zusammenhang aller dieser einzelnen Göttinnen darin entgegen, dass sie sämmtlich in ehelichem Verhältnisse zum höchsten Himmelsgotte erscheinen. Denn sehen wir ab von Nephele, Ino, Melia uA, die schon heroisirt sind und daher die ursprüngliche Verbindung mit Zeus selbst nur in dem den letzteren vertretenden Heroennamen Athamas etc noch erkennen lassen, so sind alle übrigen bestimmt als Gattinnen des Zeus characterisirt und erweisen sich schon von diesem Gesichtspunkte aus als zusammengehörig. Themis, Mnemosyne und Eurynome als Mütter der Horen, Moiren, Musen, Chariten sind ferner zugleich dadurch als innerlich zusammenhängend gezeichnet, dass diese Drei Schwesterngruppen aus einem und demselben Kerne sich entwickelt haben. Weiterhin trägt Demeter als Horephoros und Thesmophoros selbst noch die Spuren ihres Entwicklungsganges an sich, da diese Cultnamen wieder ihren engen Zusammenhang mit den Horen und Moiren sowie mit deren Mutter Themis selbst erweisen. Metis aber als Mutter der Athene, Dione als Mutter der Aphrodite, Leto als Mutter der Artemis-Hekate, Demeter als Mutter der Persephone tragen schon in ihrer Mutterschaft ihrem Ursprunge Rechnung, da wir später sehen werden, in welchem Grade auch ihre Töchter ihrem innern Wesen nach verbunden sind[1]. Von besonderer Wichtigkeit ist für alle diese Verhältnisse die Dreizahl. Tritt dieselbe in der Dreizahl der Horen und Moiren, der Chariten und Musen noch unmittelbar hervor, so werden wir auch in Bezug auf Athene und Artemis, Aphrodite und Persephone später erkennen, wie deren Cult und Mythologie von der Dreizahl beherrscht wird. Wir haben eben in allen diesen Verhältnissen verschiedene Entwicklungsstufen einer Grundidee zu erkennen, wie sich dieselben neben und nach einander gebildet und erhalten haben. Sie sind alle bestrebt die Wechselbeziehung zwischen Nachtmutter und Mondtochter zum Ausdruck zu bringen, mag hier die Mutter nun wirklich als Nacht oder als die ältere Phase des Monds aufgefasst sein, welcher letztere dann entweder als Vollmond in seiner Einheitlichkeit oder in der Wandelbarkeit seiner Erscheinung in der Zweiheit oder in der Dreiheit erfasst wurde. Denn wie das Wesen der Mutter sowohl wie der Tochter ebenso wie die Auffassung ihres Wechselverhältnisses eine Evolution erfahren hat, so

Sch Ξ 201; Arist Mφ 1, 3; Tümpel Ph 53, 197f wird sich auf die nährende Kraft des himmlischen Nasses beziehen, wenn auch anderseits mit der Erde zusammengebracht (vgl. Musaeus 11).

[1]) Themis, Eurynome, Mnemosyne Hsd 901. 907. 915: Metis Hsd 886, Dione E 70. 362, Leto λ 580; Ξ 327; H 1, 5; Hsd 918, Demeter Ξ 326; Hsd 912.

tritt diese letztere in den verschiedensten Stadien und Stufen uns noch entgegen. So erscheint in der Themis als Mutter der Horen wie der Moiren noch ganz die alte ursprüngliche Beziehung zur Zeit als dem Grunde aller Ordnung und Gesetzmässigkeit erhalten, während in der Mnemosyne als Mutter der Musen, in der Eurynome als Mutter der Chariten diese Idee schon nach bestimmten Richtungen hin eine characteristische Ausbildung erfahren hat. Und während in diesen Gruppen die Dreiheit noch sich erhalten hat, bildet sich dieselbe in der Hekate schon zur Einheit um, welche letztere in Artemis selbst, wie in Athene, Persephone, Aphrodite zwar schon äusserlich in ihrer voll ausgebildeten Form erscheint, in ihren innern Beziehungen dagegen die Entwicklung aus der alten Dreitheilung noch nach allen Richtungen hin erkennen lässt[1]). Wir werden daher, wie schon bemerkt, nicht irren wenn wir alle diese verschiedenen Culte als verschiedene Formen und Entwicklungsstufen eines Grundbegriffs ansehen, welcher letztere sich hier so, dort anders gestaltet hat. Es sind Lokalformen und Lokaldienste, die unter den mannigfaltigsten historischen Verhältnissen sich jeder in seiner Weise original und charactervoll entwickelt haben. Und auch darin endlich erweist sich die Zusammengehörigkeit dieser Mütter dass sie — überall da wo wir dieses zu erkennen überhaupt im Stande sind — die alte Gaea aus ihrer Stelle als Gattin des höchsten Himmelsgotts verdrängen. So tritt Themis in Delphi an die Stelle der Gaea, Dione in Dodona, Demeter überhaupt an den verschiedensten Orten[2]). Schon dieser Umstand weist darauf hin in all diesen Culten aus der Fremde gekommene zu erkennen, oder richtiger gesagt, die Anregung für die Umbildung des alten Gaeabegriffs in der Fremde zu suchen. Die Griechen sind offenbar mit einem fremden Gottesbegriff bekannt geworden, welcher letztere die Nacht bezw. das Dunkel als weiblich auffasste und daher in bestimmten Gegensatz gegen den althellenischen Glauben trat, welcher letztere den männlichen Nacht- oder Dunkelgott kannte. Nach allen Anzeichen die uns hierfür zu Gebote stehen ist es die kretisch-phrygische Rhea gewesen, von welcher diese Umgestaltung des althellenischen Glaubens ausgegangen ist. Galt die Nacht- und Dunkelgöttin im kretisch-phrygischen Glaubenssysteme als Gattin des höchsten Himmelsgotts, so hat sich diese Auffassung auch im griechischen Glauben Eingang verschafft. Überall ist daher die alte Gaea durch die fremde Göttin ersetzt, die unter den verschiedensten Cultformen und Cultnamen aufgenommen worden ist, indem sie hier

[1]) Über Themis nebst Horen und Moiren oS 112ff; Eurynome und Chariten 122ff; Mnemosyne und Musen 124ff; Nyx und Erinyen 115ff. Auf die Dreizahl in Cult und Mythus der Athene, Persephone etc ist Kap. 10. 11 zurückzukommen.

[2]) Themis und Gaea oS 329; Dione als Gattin des Zeus in Dodona Apd bei Sch γ 91 (oS 332), wofür einst Gaea oS 147; Demeter oS 333 und Kap. 12.

sich enger an die althellenischen Anschauungen anschloss, dort dieselben entschiedener zurückdrängte und umgestaltete. Das was dem griechischen und dem phrygischen Systeme gemeinsam war, die Verbindung dort der Gaea, hier der Rhea mit dem höchsten Gotte, ist als Erkennungszeichen für alle jene aus Compromissen entstandenen Göttinnen beibehalten: sie sind alle Gattinnen des höchsten Himmelsgotts. Gerade der Umstand aber, dass wir es bei diesen Göttergestalten nicht mit Begriffen zu thun haben, die ungestört und unberührt aus ihrem natürlichen Kerne erwachsen sind, sondern mit Verschmelzungen und Compromissen mannigfacher Art, hat die einzelnen Repraesentantinnen dieses Begriffs so verschieden gestaltet und zugleich so mannigfache Unklarkeiten und Incongruenzen ihrem Wesen aufgeprägt. Dass aber auch äusserlich — namentlich bezüglich der Demeter und Leto als der Hauptgöttinnen dieses Begriffs — die Abhängigkeit derselben von der Fremde erkennbar ist, wird sich Kap. 12 des näheren erweisen lassen.

Zehntes Kapitel.

Mond.

Wir wenden uns jetzt der Mondmythologie zu welche einen besonders interessanten Theil der griechischen Mythologie überhaupt bildet. Denn nachdem die Monderscheinung, welche in ursprünglicher Auffassung einen integrirenden Bestandtheil des Dunkelgotts gebildet hatte, zu einer selbständigen Persönlichkeit heraus und empor gewachsen war, hat sie auch ihrerseits sich entwickelt und ihr Wesen wie ihr Machtbereich nach allen Seiten zu erweitern gesucht. Und so ist es geschehen dass die Mondgöttin auf der Höhe ihrer Entwicklung eine Bedeutung erlangt hat, die sie den grossen Göttern des Dunkels und der Sonne zur Seite stellt. Der Hauptgrund dieser erweiterten Auffassung liegt darin dass sie wichtige Theile, wie sie ursprünglich dem Dunkelgotte zugehört hatten, an sich genommen und ihrem Wesen eingefügt hat.

Der griechische Götterglaube kennt fünf Hauptmondgöttinnen Athena und Persephone, Hera und Artemis, endlich Aphrodite. Die geschichtlichen Momente, welche das Nebeneinander dieser fünf Gottheiten erklären, werden später ihre Würdigung finden: hier handelt es sich nur darum das Wesen dieser Göttinnen nach ihrem Ursprunge und nach ihrer Genese uns zu vergegenwärtigen. Der gleiche Entwicklungsgang den diese verschiedenen Gestalten genommen haben, hat ihnen im Wesentlichen ein so gleiches Gepräge aufgedrückt, dass ich es vorziehe, nicht jede dieser Göttinnen einzeln für sich zu behandeln, sondern in vergleichender Betrachtung ein für alle gültiges

Gesamtbild zu entwerfen, um auf diese Weise ihrer Wesensgleichheit uns bewusst zu werden[1]). Wir werden auf diese Weise erkennen, wie alle die genannten Gottheiten von denselben Anschauungen beherrscht werden; wie es ein und derselbe natürliche Kern ist aus dem sich alle verschieden, und doch im höchsten Grade gleichmässig entwickelt haben.

Die Mondmythologie zerfällt naturgemäss in verschiedene Theile: wir betrachten zunächst die Persönlichkeit der Göttin; wir betrachten sodann ihr Leben, um schliesslich ihre Macht über die Erde uns vorzuführen. Auch in diesen einzelnen Beziehungen der verschiedenen Mondgöttinnen wird es uns klar werden, welche Übereinstimmung in der Auffassung und in der Ausbildung dieser Gottheiten herrscht. Es sind historische Verhältnisse gewesen welche die eine Göttin so, die andere anders sich haben entwickeln lassen: der Grund aus dem sie emporgewachsen sind ist bei allen der gleiche.

Indem wir daher zunächst der Betrachtung ihrer Person uns zuwenden gilt es vor allem festzustellen, dass die Auffassung des Monds als einer menschlichen Persönlichkeit ihren Ausgangspunkt von dem Vollmonde als Mondgesicht oder Mondhaupt genommen hat. Ebenso wie bei der Sonne hat die emsig schaffende Phantasie dem Gesichte, dem Haupte den dazu gehörigen Leib gebildet und so die vor allem in ihrem glänzend erstrahlenden Haupte anwesende und sich offenbarende Göttin in eine zu voller menschlicher Gestalt entwickelte Persönlichkeit umgeschaffen. Vor dieser Auffassung des Mondgesichts oder des Mondhaupts als des centralen Kerns der ganzen Person verschwinden die älteren Fassungen, wie sie sich theils an die Mondsichel, theils auch an den Vollmond selbst geknüpft hatten und die nur Accidentia anderer Vorstellungsreihen gewesen waren, völlig: die Erfassung des Mondhaupts oder Mondgesichts wird zum Ausgangspunkt einer neuen Entwicklungsreihe, welche die Mondgöttin zu einer mächtigen selbständigen Persönlichkeit macht[2]).

[1]) Allg. Farnell cults 179ff. Hera Roscher vgl. St. 2 und ML 1, 2075ff; Overbeck KM 3; RFörster d. ältesten Herabilder. PrMaria Magdal. Breslau 1868. Artemis Claus DBreslau 1881; Wernicke RE 2, 1336ff; Aphrodite Tümpel-Dümmler 1, 2729ff; Athene Dümmler RE 2, 1941ff; Persephone Bloch ML 2, 1284ff; Overbeck 3, 409ff; Selene Grosse PrLübeck 1880. Artemis haben schon die Alten (Aesch 169; EurJA 1570f; Apd 40 uA) als Mondgöttin erklärt; Athene hatte Aristoteles probabilibus argumentis Arnob 3, 31 als solche erwiesen; daher Et Τριτογένεια—τὴν αὐτὴν τῇ σελήνῃ. Auf die zahlreichen Mondheroinen (Jo Europa ältere Formen der Hera, Atalante Kallisto der Artemis, Harmonia Ariadne Phaedra der Aphrodite; Aglauriden Erechthiden der Athene etc, daneben aber noch zahlreiche andere wie Antiope Andromeda Stheneboea Helena Pasiphae Prokris Oreithyia Kreusa Omphale Hippolyte Jole Hesione Deianeira Helle Medea Hippodameia etc) kann nur gelegentlich einmal eingegangen werden.

[2]) Vgl. allg. oS 62: eine Sichel im Cult d. Art. ὀρθία Bulletino 1873, 143.

Der erste Eindruck dieses nächtlichen Mondgesichts ist, wie früher schon bemerkt, der des Schreckens gewesen. Die ganze Gewalt, die packende Wirkung dieses grinsenden verzerrten Gesichts auf das Gemüth des Wanderers, der die unheimliche, zauberhaft sich stetig verwandelnde Gestalt Nachts durch Berg und Thal in Wolkenmassen am Himmel dahin rasen sieht, ist darin ausgedrückt, dass dieses grausige Antlitz alles was sein Blick trifft versteinert. Wenn diese älteste Auffassung des Vollmonds als des Medusengesichts später auf der Brust der Mondgöttin Athene thront, so zeigt sich darin der enge Zusammenhang jenes und dieser in ihrer genetischen Entwicklung: Athene ist aus der Gorgo hervorgegangen und hat in der höheren Entwicklungsstufe die sie selbst einnimmt die ältere und niedrigere Vorstellungsform sich untergeordnet. Das Gorgoneion, welches an der Mauer der Akropolis angebracht als Schutz und Schirm der Burg und Stadt galt, ist die älteste Gestalt der Athene Promachos selbst, welche letztere später ihrerseits diesen Schutz übernahm[1]). Denn wenn die Alten auch später in ihrer Weise das Verhältniss der Athene zur Gorgo zu erklären gesucht haben, es kann uns das an der Thatsache nicht irre machen, dass Athene selbst, freilich erst in einer langen Entwicklungsreihe, aus der Gorgo emporgewachsen, dh dass die Monderscheinung aus der furchtbaren nnd grausigen Gestalt zur segensreichen Schutzgöttin emporgewachsen ist.

Mit dem Gorgonenhaupte, dem Medusengesichte ist nun die Aegis, das Wolkenvliess eng verbunden und diese Verbindung ist eine innerlich berechtigte. Denn gerade die Wolke, die sturmbewegte eilende Wolke ist es, welche dem ruhig dahin wandelnden Monde die fliegende Hast, die rasende Schnelligkeit verleiht. Das inmitten der Aegis

---

Zahn oder Hauer 110: vielleicht gehört das ὠτάριον der Aphr. (Material Tümpel Ph 51, 385ff) hierher, vom himmlischen auf das irdische Meer bezogen. Als Rad zB im Nemesiscult; Trochilos gehört der argiv. Herasage TertullSp 9; SchArat 161; auch der vollmondartige Schild im ἀγὼν χάλκεος von Argos u. Aegina (SchPdP 8, 113) wird hierher gehören AD 3, 512ff. Als Discus in verschiedenen Heiligtümern der Art. (Donaldson arch. num. 6. 24) wie der Samischen Hera (22. 23). Über die Auffassung des Monds als des Haupts des Dunkelgotts genügt es auf oS 109 zu verweisen.

[1]) P 1, 21, 3 an der Südmauer der Akropolis Μεδούσης τῆς Γοργόνος ἐπίχρυσος κεφαλή (daher neben ἐλάα die χρυσέα γοργώ für Athenes Macht Eur 302, 40); Olympia P 5, 12, 4. Die Sage dass Athene die Gorgo (περὶ κάλλους streitend) getödtet habe ist in dieser Form Mache: immerhin liegt ihr der richtige Gedanke zu Grunde dass die Auffassung des Monds als der gnadenreichen siegreichen Göttin die ältere Vorstellung desselben als Schreckgestalt überwunden u. in sich aufgenommen hat. Es ist also γοργῶπις (SophAi 450 uo) als Cultname der Ath. sachgemäss, γοργοφόνος nur in uneigentlichem Sinne zutreffend. Ath. als Γοργώ Palaeph 32.

haftende Medusenangesicht ist das im finstern und doch vom Mondlichte in so zauberhaften Farben bestrahlten Gewölk ruhende Mondantlitz. Und anderseits haben wir in dem Schlangenhaare gleichfalls nur eine andere Auffassung des den Mond umgebenden Gewölks zu erkennen: die Wolken als sich ringelnde züngelnde Schlangen werden zu dem sich bewegenden lebendigen Haare welches das Mondgesicht umschliesst[1]. Auch hieraus erkennen wir also wieder, wie eng in antiker Vorstellung die Wolkenbildung mit dem Monde selbst zusammenhängt. Die Wolke ist innerlich mit dem Mondgesichte verbunden und gestaltet sich zu einem wesentlichen Factor in der Bildung ihrer Persönlichkeit. Wie hier die Aegis zum mächtigen Schilde wird, hinter der der Körper der Göttin verborgen gedacht wird, so gestaltet sich die Wolke anderseits zur glänzenden Rüstung, zum wallenden Gewande, in die sich die Göttin kleidet. Und all die andern Auffassungen der Wolken, wie wir dieselben früher kennen gelernt haben, werden in immer neuen Combinationen und mythopoetischen Schöpfungen mit dem Mondgesichte, bezw. mit der Mondgöttin in innere Beziehung gebracht. Es wird hierdurch die Möglichkeit erzielt, die Persönlichkeit wie das Leben der Göttin in unendlich mannigfaltige Formen zu kleiden.

Dem Gorgonenhaupte als dem Ausgangspunkte für die Bildung der Mondgöttin ist nun ein Menschenleib gegeben und diese Medusa, zu der sich das Gorgonenhaupt im Laufe der Zeit entwickelt hat, zeigt darin einen bedeutenden Fortschritt, dass, während am Gorgonenhaupte nur die furchtbare Wirkung des Schreckens hervorgehoben wird, die Medusa allmälig die mit allen Reizen der Schönheit begabte Jungfrau wird. Denn hat ursprünglich das mit den Schrecken der Nacht unlöslich verknüpfte Mondgesicht auf das Gemüth des Menschen einen unheimlichen, furchtbaren und grausigen Eindruck gemacht, so ist dieser allmälig durch einen andern Eindruck überwunden worden, der dem Lichtwesen, der Farbenpracht, dem Glanze der Erscheinung Ausdruck gab. Auf diese Weise hat sich die ursprünglich mit der Nacht und

---

[1]) Aegis allg. oS 154; Schlangen Ath. χρυσαιγίς Ja 393; Bacchyl 23; κυάναιγις PdO 13, 70. Dass die Aegis erst seit dem 5. Jh. auf Bildw. der Ath. regelmässig, kann nicht gegen die Zugehörigkeit derselben zur Göttin sprechen, da schon Hom Athene die Aegis hat. Wenn sie sie E 736ff von Zeus erhält (Διὸς τέρας αἰγιόχοιο) so erklärt sich das eben daher dass Zeus als Himmelsgott die Aegis in erster Linie zukommt; MittRA 12, 307ff in Schlangen auslaufend und geflügelt. Die Aegis als Ziegenfell in anderer Fassung das Fell eines Ungeheuers Dd 3, 69, eines Riesen TzL 355 etc. Daher Hera mit Löwenfell NumChr 1882, 213ff; Ziegenfell Panofka ABA 1854, 553; Journ. 6, 90 n. 26 etc. Artemis mit Hirschfell P 8, 37, 4; allgem. Alcm 18 ἐπαμμένα πέρι δέρματα θηρῶν, wie auch ihre Hypostase Atalante Apd 1, 70 τὸ δέρας des Ebers erhält.

dem Dunkel innerlich aufs engste verbundene Monderscheinung von dem finstern Hintergrunde und Ausgangspunkte gelöst und hat fortan die Charakteristik ihres Wesens nicht von der furchtbaren Seite des Dunkels, sondern von der freundlichen Seite des Lichts empfangen. Und so hat sich die Mondjungfrau aus dem grinsenden verzerrten Mondgesichte zur strahlenden glänzenden Schönheit entwickelt und es ist ein Axiom der gesamten Mondmythologie geworden, dass die Mondjungfrau von überwältigender Schöne ist. Und wenn auch der Entwicklungsgang, den die einzelnen Mondgöttinnen genommen haben, mannigfache Modificationen in der Auffassung erzeugt und ihnen einen strengeren oder lieblicheren Charakter gegeben hat, die Schönheit ist ihnen allen zu Theil geworden. Im Besondern ist es der Strahlenkranz, der das Mondrund auch im wolkenlosen Nachthimmel umgiebt, welcher das Haupt der Göttin zu einem königlichen mit Polos oder Stephanos geschmückten gemacht hat[1]).

Wenn so die Monderscheinung zur strahlenden Mondgöttin sich entwickelt, deren leuchtendes Haupt durch die Himmelsräume sich fortbewegt, so wird ihr Körper, wie schon angedeutet, im flatternden Wolkengewande, im glänzenden Wolkenpanzer, im sternbesäten Äther verborgen gedacht. Für den Cult wie für die Kunst ist der den göttlichen Leib verhüllende Peplos von hoher Bedeutung insofern geworden, als die Mondgöttinnen nun mit dem sternbesäten Gewande dargestellt, das Anlegen und Ablegen des Wolkenmantels im Culte in den kritischen Epochen des Jahrs zu einmaligen Akten fixiert werden. Wenn die Göttin im Frühling oder Herbste mit dem weitwallenden Wolkenge-

---

[1]) Allg. Bruchmann ss. vv. Usener RhM 23, 324ff. Schon Hsd 278f buhlt Poseidon mit Medusa und die Späteren stellen sie sich immer schöner vor. Diese doppelte Seite der Gorgo kommt auch EurJ 1005 zum Ausdruck, wonach ihr Blut (in Wirklichkeit das himmlische Nass) doppelte Wirkung zum Leben oder zum Tode hat. Persephone Hom ἁγνή, περικαλλής, aber zugleich Inhaberin der γοργείη κεφαλή. Hera ἠύκομος, μέγα εἶδος ἀρίστη, aber vor allem doch αἰδοίη, πότνια, κυδρή etc; ἀγὼν κάλλους ihr geltend SchI 129. Ath. ἠύκομος, εὐπλόκαμος etc, aber gleichfalls wieder πότνια, ἀλκήεσσα, δεινή, ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα. Art. παρθένος αἰδοίη, ἁγνή, ihr εἶδος τε μέγεθός τε φυή τε ζ 102. 151 etc; die Dichter werden nicht müde ihre Schönheit hervorzuheben P 1, 29, 2; 8, 35, 8 Pamphos ἀρίστη κ. καλλίστη; auch Hekate καλλίστη Hes. Bei Aphr. ist das Liebliche, Verführerische überwiegend geworden daher φιλομειδής, χρυσέη, αἰδοία, χρυσοστέφανος, καλή, πολύχρυσος, γλυκυμείλιχος ua. Als χρυσέη etc trägt sie noch ihrem Ursprunge unmittelbar Rechnung. Über στέφανος und πόλος allg. OMüller Hdb. 495; Bacchyl 5, 98 Art. καλυκοστέφανος. Die als ringsherum gleich breite Krone oder als runde Scheibe den Kopf umgebenden Metallzierden entsprechen thatsächlich dem das ganze Mondgesicht umschliessenden Lichtscheine in auffallender Weise. Über Selene selbst H 32, 5f; Hera KM 2, 1; Hdb. 113; 523f; Ath. ML 1, 688ff; Art. Hdb. 553; ML 1, 595ff etc. Vgl. Stephani Nimbus u. Strahlenkranz 1859.

wande erscheint, da es die flatternden Wolkengebilde sind welche sich an das leuchtende Mondhaupt anschliessen, so legt sie im Hochsommer dieses Wolkenkleid ab, da nun die Wolken verschwinden und das Mondhaupt allein und unverhüllt am Himmel prangt. Daher im Hochsommer der Peplos den Mondgöttinnen abgenommen und erst mit dem Neubeginn der Wolkenperiode wieder angelegt wird. Auch hier ist also der Cult wieder die dramatische Vorführung des himmlischen Vorgangs und wenn der Peplos der Athene mit Thaten der Gigantomachie bestickt war, so stellen auch diese nur die Thaten der Göttin selbst dar, die sie als mächtige Lichtgöttin gegen die Wolkenriesen vollführt[1]).

In dieser ihrer Verbindung mit dem Sternen- und Wolkenkleide, in welches die Göttin sich hüllt oder welches sie ablegt, tritt diese nun selbst als wandelnde und thatende Persönlichkeit dem Auge gegenüber und die schier unerschöpfliche Fülle von Vorstellungen welche sich an diese ihre Persönlichkeit knüpfen zeigt, mit welchem Interesse der Mensch ihr Walten am Himmel verfolgt hat. Er hat eben alle die Vorstellungen, welche sich an den Himmel und vor allem an die in unausgesetztem Wandel begriffene Wolkenbildung knüpfen, in immer neue Verbindungen mit der geliebten Göttin gebracht und so deren Persönlichkeit und Leben aufs mannigfachste gestaltet.

Zunächst sind es Aufgang und Niedergang der Göttin, welche die Aufmerksamkeit der Beschauer in Anspruch nehmen. Die Schilderungen des Mondaufgangs wie wir sie in den Homerischen Hymnen vor uns haben sind von unvergleichlicher Anschaulichkeit. Ist der Aufgang des Monds in ursprünglicher Auffassung ein tägliches Geborenwerden, so hat die Geburt der Göttin, auch nachdem jene beschränkte Auffassung überwunden war, doch ihre characteristischen Züge von dem Mondaufgange erhalten und behalten. Und lässt der letztere eine zwei-

[1]) Über den πέπλος der Hera in Olympia P 5, 16, 2. 6: das ὑφήνασθαι διὰ πέμπτου ἔτους berücksichtigt schon den höheren Kyklos. Der Athene schon Z 302 ein kostbarer πέπλος dargebracht; in Athen Abnehmen und Anlegen des Gewands worauf zurückzukommen. Nach Pherecrates SchEurHec 467 war der πέπλος κρόκινος κ. ὑακίνθιος, also möglichst der Farbe der nächtlichen durch d. Mond beschienenen Wolken angepasst SchAristEq 566. Der Tempellegende auch Zenob 1, 56 entnommen. Bez. der Art. deutet Alcm 23, 61 Ὀρθίᾳ φάρος φεροίσας νύκτα δι' ἀμβροσίην eine nächtliche Procession mit Peplosdarbringung an, wenn Sch auch φάρος als ἄροτρον erklärt (Diels Herm 31, 300). Daher Art. Χιτωνία Hes Κιθωνέα Ath 14, 27; Callim 3, 225; 1, 77: die Tempellegende (Sch) knüpfte den Namen Χιτώνη an eine δρῦς πάμπολυς κ. διάφορον ἔχουσαν ἠρτημένον καρπόν, den Wolkenbaum als Kleid der Göttin. Hierher wird auch das Fest der Ἐκδύσια im kretischen Culte der Art. gehören, das λουομένην τὴν Ἄρτεμιν dh ihr Erscheinen ohne Wolkengewand darstellte Ant Lib 17. Der Aphr. wird schon E 388 der πέπλος gewoben. Auch der Pfau im Dienste der Hera wird Beziehung zum Sternhimmel haben; daher zur Neumondsfeier Roscher Ph 57, 213ff.

fache Auffassung zu, indem eine mehr zeitliche Betrachtung die Mondtochter sich aus dem Schoosse der Nachtmutter losringen sieht, eine mehr räumliche aus der Tiefe der Erde sie hervorgehen lässt, so theilt sich die letztere Auffassung wieder je nach dem Standpunkte des Beschauers: der Binnenländer sieht die Göttin thatsächlich aus der Erdtiefe oder aus den Schluchten des Ringgebirges hervorgehen, der Küstenländer dagegen aus der Tiefe des Meers. Die Sage von der Geburt der Athene bringt diesen doppelten Standpunkt zum Ausdruck, indem sie die Göttin einmal aus der Tiefe des Meers, sodann aus dem Gebirge aufsteigen lässt[1]). Als Tritogeneia steigt die Mondgöttin aus dem Wolken- und Weltenstrome, von den Grenzen der Erde und des Himmels, dem Okeanos auf, um dorthin zurückzukehren; während sie zugleich aus und hinter der Gebirgskuppe auftaucht, wo sie zuerst von der Wolke verdeckt eine Zeit lang weilt, bis sie die letztere durchbrechend majestätisch über das Gebirge hinwegschreitet und aufwärts an den Himmel steigt. Der Homerische Hymnus schildert diese Geburt der Vollmondsgöttin Athene, dh ihr Hervortreten aus dem Gebirge mit einer ergreifenden Anschaulichkeit. In ihrer vollen glänzenden Schöne schreitet die Göttin hervor und rasch vorwärts eilend wirft sie ihre goldnen Geschosse, die goldnen Lichtstrahlen, zur Erde hernieder. Da rauscht das Meer auf in den von ihrem Glanz erleuchteten Wellen; es erjauchzt die Erde unter dem goldnen Lichte das sich über sie lagert; der Himmel erbebt unter dem Glanz und der strahlenden Majestät der Göttin. Golden und weithin leuchtend sind die Waffen der Göttin, Staunen ergreift bei ihrem Anblicke sogar die Unsterblichen; Helios hält sein Gespann an solange die strahlende Göttin am Himmel ihre leuchtenden Geschosse führt. Wenn man mit dieser Darstellung den Aufgang des Vollmonds vergleicht, wie ihn der Hymnus auf Selene bringt, so erkennt man die wesentliche Übereinstimmung der einen mit der andern Schilderung, die beide Meisterstücke echtester Naturpoesie

---

[1]) H 28 nennt die Göttin gleichzeitig Τριτογενῆ und τὴν αὐτὸς ἐγείνατο μητιέτα Ζεὺς σεμνῆς ἐκ κεφαλῆς: dieses auch Hsd 924; H 2, 131 ἐν κορυφῇ, wofür wohl gleichfalls ἐκ κ. zu schreiben. Bergk Jbb 1860, 294fl weist namentlich aus der von Galen de Hippocr. et Plat. dogm. 3, 8 erhaltenen angeblichen Recension von Hesiods Theogonie nach, dass die ursprüngliche Auffassung πὰρ κορυφήν als örtliche Bezeichnung (— Berggipfel) nahm, die später zum „Haupte“ wurde. Die Geburt der Ath. allein durch Zeus aus E 875 nicht zu folgern, da τίκτειν ebenso vom Vater wie von der Mutter gebraucht wird: vgl. Scholl. z. d. St. Aristokles Angabe SchPdO 7, 66 νεφέλῃ κεκρύφθαι τὴν θεόν, τὸν δὲ Δία πλήξαντα τὸ νέφος προφῆναι αὐτήν ist ein echter traditioneller Zug: aus dem über der Bergkuppe stehenden Gewölk bricht die Göttin hervor. Daraus ist dann (zuerst PdO 7, 35) gemacht, Hephaestos (hier schon ganz Schmiedegott) habe die κορυφή gespalten. Vgl. RSchneider Abh. d. Semin. Wien 1; Löschke AZ 34, 108ff.

sind. Während dort der Dichter die Vollmondsgöttin aus dem Gebirge hervorkommen sieht, steigt sie hier aus der Tiefe des Meers empor; dort ist sie die kriegerische Göttin deren Strahlen leuchtende Geschosse, hier die milde freundliche Jungfrau, von deren goldenem Antlitz der helle Glanz erstrahlt; dort legt die Kriegerin den funkelnden Wolkenpanzer an, hier kleidet sie sich in leichte, leuchtende Gewänder. Weithin über den Himmel verbreitet sich der Glanz wie er von dem unsterblichen Haupte ausgeht; wie ein goldner Schmuck legt es sich von ihrem Leuchten über die Welt; es erglänzen ihre Strahlen in neuer Kraft wenn sie aus dem Okeanosbade wieder emporsteigt, und die schönen Wolkengewänder zu herrlichem Schmucke sich anlegt. Aber dort wie hier ist sie die eilende, die hastigen Laufs als Kriegerin vorwärts stürmt am Himmel, oder in schnellem Wolkenwagen aufwärts fährt[1]). Und wie hier das herrliche Erscheinen der Vollmondsgöttin, heisse sie Selene oder Athene, in dichterischer Begeisterung geschildert wird, so gelten auch der Artemis wie der Aphrodite, die gleichfalls nur verschiedene Cultformen der einen und derselben Vollmondsgöttin sind, andere Schilderungen, die, wenn auch nicht so significant wie jene, doch gleichfalls die goldne Lichterscheinung wie das mächtige nächtliche Walten der Göttin feiern. Denn immer ist es das Gold, welches an der Himmelskönigin und an ihrem Aufsteigen aus der Tiefe das entscheidende Merkmal bildet: sie selbst die goldne, sendet goldne Strahlen oder Pfeile zur Erde hernieder, wie sie sich mit goldnem Hauptschmuck umkränzt und in von Gold und glänzenden Farben erstrahlende Gewänder kleidet. Und wie der Aufgang der Göttin ein Erstrahlen in goldnen Farben, ein Anlegen goldner Rüstung oder goldner Gewänder, ein Aufnehmen goldner Pfeile und goldner Waffen ist, so legt sie, wenn sie ihren Lauf vollendet, ihres himmlischen Amts gewaltet hat, beim Eingehen in das Dunkel des Westens die goldnen Waffen und Gewänder ab, um auszuruhen von ihrer Wanderung wie von ihren Thaten[2]).

---

[1]) In der Schilderung H 28, 4ff die Worte ἐκινήθη πόντος etc vielleicht Bez. zu Ebbe u. Fluth GHvSchubert Gesch d. Natur 1, 220ff. Vgl. PdO 7, 38; Stesich 62. Herrlich die Tradition des Athenecults in Lindos PdO 7, 34, genauer PhilJ 2, 27: goldne Ströme ergiessen sich vom Himmel zur Erde; HimerO 13, 34 schon verblasst. Von Selene H 32, 3ff (Roscher 6 statt ἐνδιάονται ἐνδαίονται Jbb 139, 399); Aphrodite H 6, 5ff. Dass bei Selene u. Ath. nur an die Vollmondsgöttin zu denken sagt dort ἑσπερίη διχόμηνος, hier die Angabe 13ff dass Helios solange seine Rosse dh seine Fahrt anhielt, bis Athene ihre Rüstung ablegte: die Sonne hört solange zu scheinen auf als Athene am Himmel leuchtet, was eben nur für die Zeit des Vollmonds passt, wo die Erscheinung des einen Gestirns das andere ablöst.

[2]) Von Aphr. H 6, 5ff χρυσάμπυκες ὧραι περὶ ἄμβροτα εἵματα ἕσσαν· κρατὶ

Die Schilderungen, wie sie uns hier von der Geburt dh von dem Aufgange der Mondgöttin vorliegen, sind glänzende, tiefst empfundene Dichtungen, welche zeigen, welche Wirkung jener Naturvorgang auf das Gemüth des Menschen ausgeübt hat. Wer der Ansicht ist dass diese herrlichen Poesien Schöpfungen der Phantasie sind, die ohne jeden realen Boden rein aus dem Nichts entstanden sind, wird nie zum Verständniss derselben gelangen. Nur wenn wir in ihnen den aus der unmittelbarsten Naturanschauung geflossenen begeisterten Ausdruck der Dichterseele erkennen, die das Erscheinen wie den himmlischen Wandel der als Persönlicheit gefassten Göttin mit der Spannung des tiefsten Interesses verfolgte und dem überwältigenden Eindrucke der himmlischen Erscheinung in poetischem Schwunge Ausdruck verlieh, werden wir den vollen Werth dieser Hymnen zu würdigen im Stande sein.

Wenn so im Laufe der Zeit die Mondgöttin aus der Zugehörigkeit zur Nacht und ihrer Unterordnung unter diese immer entschiedener zu einer Lichtgottheit, zur Vertreterin des himmlischen Lichts und Glanzes sich entwickelt, so drückt der Glaube und Cult dieses am einfachsten in der Weise aus, dass er der Göttin die Fackel in die Hand giebt, da sie selbst eine Fackel ist welche der Himmel für die Erde und für die Welt entzündet. Ist eben dieses das charakteristische Moment in der Erscheinung der Mondgöttin, dass sie in der Finsterniss der Nacht das Licht entzündet, in dem Dunkel das Feuer entflammt, dass nun fortan, wenn auch nicht die leuchtende Tageshelle, so doch die freundliche Helle des milden Mondlichts die Welt erleuchtet und gegen die schädigenden Dämonen der Finsterniss schirmt und schützt, so ist es ja selbstverständlich dass der Glaube diese erleuchtende und aufhellende Kraft der Göttin als eine Fackel auffasst welche sich der Welt entzündet. So wird die Mondgöttin zur Fackelträgerin; nächtliche Fackelfeste feiern sie; Fackelwettläufe finden ihr zu Ehren statt, indem auch hier wieder der eilende Lauf der Göttin selbst, wie sie in wenigen Stunden den ungeheuren Himmelsraum durchfliegt, in mimetischer Darstellung vorgeführt wird[1]). Und wie so die Himmlische die herrliche

---

δ' ἐπ' ἀθανάτῳ στεφάνην εὔτυκτον ἔθηκαν καλὴν χρυσείην etc; von Art. H 27 ἣ κατ' ὄρη—παγχρύσεα τόξα τιταίνει. Die Wirkung ihres Erscheinens hier ähnlich wie von Athene und Selene: τρομέει κάρηνα ὑψηλῶν ὀρέων, ἰαχεῖ δ' ἔπι δάσκιος ὕλη δεινὸν ὑπὸ κλαγγῆς θηρῶν· φρίσσει δέ τε γαῖα πόντος τ' ἰχθυόεις· ἡ δ' ἄλκιμον ἦτορ ἔχουσα πάντη ἐπιστρέφεται. Mit der Beendigung ihrer Laufbahn, heisst es von Athene, dass sie die Waffen ablegt; von Artemis ähnlich χαλάσασ' εὐκαμπέα τόξα ἔρχεται εἰς δῶμα 'Απόλλωνος κατακρεμάσασα παλίντονα τόξα κ. ἰούς: hier tritt an die Stelle des Westens durch Cultrücksichten veranlasst Delphi.

[1]) Wie Selene auf Münzen und sonst mit Fackel SchAristL 443; H 5, 52; PdO 10, 73 etc, so auch Hekate H 5, 52; δᾳδοφόρος C 2720; Bacchyl 40 Tochter der Nacht; δᾳδοῦχος SchTheocr 2, 12; φωσφόρος Arist 535; C 2465b; ὑπολάμπτειρα

Lichterscheinung ist, die allem was lebt und webt die leuchtende Fackel entzündet, so ist sie zugleich das Auge, das himmlische und göttliche, schlechthin, welches weit über alle Lande schaut; die Seherin und Späherin, die mit scharfem Blick, mit untrüglicher Sehkraft alles durchdringt und vor deren Schauen nichts sich zu verbergen vermag; die Leuchtende die mit ihrem milden Scheine Busch und Thal erfüllt, ihren Glanz auf Wälder und Wiesen ausgiesst, mit ihrem lieblichen Lichte die Herzen der Thiere und Menschen erfreut[1]. Als das Auge, Opis oder Upis, ist die Mondgöttin im Culte in zahlreichen Anrufungen gefeiert worden: denn nichts ist näher liegend als in der Monderscheinung selbst ein leuchtendes Auge zu sehen. Neben ihrer Auffassung als des Gesichts, des Hauptes tritt uns daher diejenige, welche in ihr das himmlische Auge, das Auge des Himmels sieht, in den verschiedensten

---

Hes; Cult Hes Ὦπι. Art. πυρφόρος Ca 3, 268; φωςφόρος Ca 2, 432; φιλολάμπαδος Hes; ἀμφίπυρος SophT 214; σελαςφόρος P 1, 31, 4; 10, 37, 1; AZ 1876, 167; Ἀμαρυσία, -υνθία (ἀμαρύσσω Et) Str 448; SchPdO 13, 159; Priester πυροφόρος Eφ 1883, 28; Donaldson 6; Fest der ἀμφιφῶντες Ath 14, 53 mit καόμενα δᾷδια; Philoch 170. Bendis Plato rep 1, 1ff. Auch als προςηῴα (Plut Them 8; Herm 31, 368) Art. wohl speziell als Lichtgöttin. Persephone πυρὸς δέσποινα Eur 781, 55; Δάειρα, Δαῖρα Aesch 275 (= Aphr. Phanod 21); Donaldson 43. Hera Fackel KM 2, 18f; Heerdfeuer (?) Mitt 1, 342. Athene Fackelwettläufe Polemo 6; P 1, 30, 2; Ἑλλωτίς SchPdO 13, 56; Ath 15, 22 (= Hera Hes): Ἐλλεσίη Hes; Εἰλενία Et; Fest Ἑλλώτια PdO 13, 40: Ἀλώτια, Ἀλέαια P 8, 47, 4; Feuercult P 9, 34, 2. Aphr. πασιφάεσσα AristΘαυμ 133; Cult Hsd 991 (nächtlicher Dienst); Engel Kypros 2, 161ff; TacH 2, 3; OrphH 55, 2; Bull 6, 23 (189). In Paphos der die Göttin darstellende umbilicus (Donaldson 31; Münter Tempel der himml. Göttin 10ff) von 2 Kandelabern umgeben, über denen Halbmond und Stern.

[1]) Selene als Auge PdO 3, 20; AeschP 428; Se 390. Artemis Ὦπις, Οὖπις dh Auge Callim 3, 240; 204; Macr 5, 22, 4f; Palaeph 32; der οὔπιγγος ὕμνος εἰς Ἄρτεμιν SchAp 1, 972; Ath 14, 10; Poll 1, 38 gilt ihr als der Vollmondsgöttin. Hekate PLG 3, 682; Nemesis C 6280, 2. Athene Simon 151; γλαυκῶπις Eulenauge Hom; Ca 1, 355; Alc 32 (vgl. γλαυκῶπις μήνη Eur 997; Empedocl 250: γλαυκώ = σελήνη SchPdO 6, 76; daher Hes λαμπρόφθαλμος erklärt; auf das Γλαυκώπιον in Athen Callim 66f ist hier nicht einzugehen). Hera βοῶπις Hom Kuhauge. Auf die Verbindung mit γλαῦξ und βοῦς haben die grossen runden Augen von Eule und Kuh eingewirkt; jene auch spezifischer Nachtvogel (vgl. Studniczka AZ 1884, 161ff), über die Kuh hernach. Ath. γοργῶπις SophAi 450 etc. Aphr. χαλυκῶπις H 4, 284; ἑλικῶπις PdP 6, 1; Persephone H 5, 8. Weitere Cultnamen: Athene ὀξυδερκής P 2, 24, 2; ὀβριμοδερκής Bacchyl 16, 20; ὀφθαλμῖτις, ὀπτιλῖτις P 3, 18, 2; Plut Lyk 11; πρόνοια vom Ausspähen, Vorwärtsschauen (daher in der Legende Aristid 1, 157 ἡγουμένη), später übertragen auf Voraussicht Macr 1, 17, 55. Artemis Αἰθιοπίη od. Αἰθοπίη St (Callim τὴν αὐτὴν τῇ σελήνῃ παρὰ τὸ αἴθειν, Eratosth ἡ αὐτὴ τῇ Ἑκάτῃ ἥτις ἀεὶ δᾷδας κατέχει); ὀπιταίς C 1034 (Aesch 160. AeschSu 1031 ἐπίδοι Ἄρτεμις). Aphrodite Hom φιλομμειδής, ἑλικοβλέφαρος (Γ 397 ὄμματα μαρμαίροντα); κατασκοπία P 2, 32, 3 etc.

Wandlungen entgegen. Und mag dieses Auge als Opis schlechthin, oder in Verbindungen als Glaukopis, Boopis, Gorgopis etc erscheinen, immer ist es das Auge welches die Göttin characterisirt. Daher der Upingos dieselbe speziell als Vollmondsgöttin, als auf dem Höhenpunkte ihrer Erscheinung und ihres Wirkens befindlich feiert und mannigfache Legenden an dieses ihr Wesen anknüpfen. Und weiter ist es das Gold welches der dichterischen Auffassung unlöslich mit der Monderscheinung verknüpft ist. Unter ihrem goldnen Strahlenkranze erglänzt die dunkle Luft; goldige Pfeile fliegen von ihr zur Erde hernieder und treffen Höhen und Tiefen; mit goldnen Streifen und Fesseln umschlingt sie alles was in ihr Bereich kommt. Die Dichter wie der Cult sind unerschöpflich in Ausdrücken welche dem Goldglanz gelten, der vom Monde ausgeht, die mit ihm verbundene Wolke goldig säumt, goldig durchglüht; und hinab auf die irdischen Dinge in unerschöpflichen Strömen sein Gold ergiesst. Und so formelhaft diese Cultbezeichnungen auch später erscheinen, so unmittelbar sind sie in ursprünglicher Anwendung der Natur entnommen, der unmittelbar empfundene Ausdruck der Naturbeobachtung, die von dem Monde in unendlicher Fülle den goldnen Glanz ausstrahlen sieht. Es würden sich niemals diese Cultnamen gebildet haben, wenn nicht die Natur thatsächlich die goldnen Zügel, wie sie die goldne Mondgöttin der eilenden Wolke anlegt, den vom Golde des Monds durchglühten Wolkenthron, den im Mondgolde erstrahlenden Wolkenpanzer, den vom Golde des Monds gebildeten Wolkensaum, der wie die Sandale der schreitenden Göttin selbst erscheint, dem unmittelbar schauenden Blicke vorgeführt hätte. Denn niemals giesst die Natur wunderbarere Farben aus, niemals malt sie glühender und zauberhafter, als wenn der Mond sein Licht und sein Gold auf die Wolken wirft und es wäre unbegreiflich, wenn diese glänzenden und goldnen Farben nicht den tiefsten Eindruck auf die Beobachter gemacht hätten, die noch in gläubigem Schauen hierin die Machterweise der Göttin selbst erkannten. Darin eben waren die himmlischen Lichtmächte so weit über Menschen und irdische Verhältnisse erhaben dass sie im Besitze unendlichen Goldes schwelgten, unendliche Ströme von Gold zur Erde herniederfluthen liessen. Und auch der Mondgöttin gilt die Beobachtung — wenn sie auch nur in Bezug auf Artemis ausgesprochen wird — dass sie aus so unendlicher Ferne ihre Lichtpfeile zu senden vermag, die dennoch mit unfehlbarer Sicherheit ihr Ziel erreichen[1]).

---

[1]) Von Selene H 32 ἧς ἄπο αἴγλη γαῖαν ἑλίσσεται — πολὺς δ'ὕπο κόσμος ὤρωρεν αἴγλης λαμπούσης; Artemis H 27, 4f; Athene H 28. Ferner Selene στίλβει ἀλάμπετος ἀὴρ χρυσέου ὑπὸ στεφάνου; Artemis χρυσηλάκατος ἣ παγχρύσεα τόξα τιταίνει; PdP 3, 10; Athene τεύχε' ἔχουσαν χρύσεα παμφανόωντα. Cultnamen der Artemis χρυσάορος Her 8, 77; χρυσήνιος Z 205; H 9: χρυσοφάεννα PLG 3, 656; Callim

So sehen wir die Mondgöttin zu einer Göttin emporwachsen, die nach allen Richtungen hin den Ursprung widerspiegelt aus dem sie hervorgegangen ist. Hat sie der Mensch einst nur als Theil des nächtlichen Dunkels empfunden und betrachtet, so wächst sie allmälig in geradem Gegensatz gegen das letztere bedeutsam empor. Ihr goldnes Licht, ihr leuchtender Glanz giebt ihr die characteristische Signatur und stellt sie fortan dem Dunkel und der Finsterniss entgegen. Es werden nun die äussern Gaben die ihr eigen zu Eigenschaften des Charakters: sie wird zur Gegnerin und Feindin der Finsterniss, sie wird zur Vertreterin des Lichts in seiner offenbarenden Wirkung. Wenn die Nacht verbirgt und verschleiert: das Mondauge wacht und deckt auf; das Licht des Monds durchleuchtet in zauberhafter Kraft die ganze Welt, überströmt in immer neuen Wundern Erde und Meer mit magischem Goldglanze, lässt die göttliche Kraft ihrer Persönlichkeit alles was lebt und webt auf Erden und im Himmel empfinden und in freudiger Dankbarkeit anerkennen.

Nachdem wir so die Mondgöttin als eine Persönlichkeit kennen gelernt haben, deren Wesen Licht und deren Machterweis goldner Glanz ist, wenden wir uns jetzt der Betrachtung ihres Lebens zu. Die Mondgöttin führt ein dreifaches Leben, ein Tages-, ein Monats- und ein Jahresleben. Aber wenn auch ihr Tagesleben einzelne Züge für die Gestaltung ihres Lebens in den höheren Zeitkreisen geboten hat, die eigentlich entscheidende Periode, in deren Rahmen sich der Lebenslauf der Göttin spannt, ist der Monat, die Zeit von etwas über 27 Tagen, im Verlauf derer die Göttin geboren wird, wächst und verschwindet. Auch nachdem sie zur Jahresgöttin geworden war, ist diese ihre Monatserscheinung zum Vorbild für ihr Jahresleben geworden[1]).

3, 111 giebt ihr παγχρύσεον ἅρμα, χρύσεον δίφρον, χρύσεα χαλινά; Athene χρυσαιγίς Bacchyl 23; Ja 393; χρυσάσπις EurPh 1372; J 1030; χρυσόλογχος AristTh 318; Hera χρυσόθρονος A 611; H 12, 1; PdN 1, 37; χρυσοστέφανος PdO 6, 57; χρυσοπέδιλος λ 604; Hsd 952; χρυσόπεπλος Bacchyl 19, 21. Aphrodite χρυσοστέφανος H 6, 1; χρυσέη Dd 4, 26; χρύσεον ἅρμα Sappho 1 etc. Artemis ἑκατηβόλος H 9, 6; ἑκάτη Ca 1, 208; Syll 367, 45. 176; Ἐφ 1883, 152; Aesch Sup 676 etc; ἑκηβόλος Ja 407; Ἑκαέργη Plato Axioch 26 Hypostase.

[1]) Cultlich findet das darin seinen Ausdruck dass die Mondgöttin an jedem 1. des Monats ihr Opfer erhält Roscher Ph 57, 213ff. Selene Roscher Selene 110; Hera DionByz. f 9; Ath 9, 56; Artemis-Hekate Ap 3, 1223; SchAristPl 594; Porph abst. 2, 16; die Artemis in ihrer histor. Entwicklung ist wesentlich durch den Apollcult beeinflusst, daher ihr Monatstag der 6. DiogL 2, 44, doch vgl. die A. νουμηνία Bull 14, 492. Bei Athene ist die 3zahl so bestimmend geworden dass ihr Geburtstag auf die τρίτη gerückt ist: SchΘ 39 erklärt diese als τρίτη φθίνοντος; TzL 519 ist die τρίτη ἀπὸ συνόδου zu rechnen, würde danach also gerade auf die 1. des neuen Mondmonats fallen. Betreffs der Aphrodite vgl. OuF 4, 133ff; Plut Num 19; virt. mul. 4.

Betrachten wir nun dieses ihr Monatsleben etwas genauer, so handelt es sich zunächst um ihre Geburt, ihren Ursprung. Es ist schon bemerkt worden, dass diese Geburt der Göttin, wie sie dem Glauben feststand, ihre Characteristik von dem täglichen Aufgange des Monds erhalten hat und dass es hier wieder speziell der Aufgang des Monds in seiner Erscheinung auf dem Höhepunkte als Vollmond gewesen ist, welcher jene glänzenden Schilderungen in den Homerischen Hymnen veranlasst hat. Und während der Hymnus auf Artemis die Göttin nach ihrer täglichen Erscheinung preist, nach der sie ihre himmlische Wanderung vollendet um Morgens zur Ruhe zu gehen; fasst der Hymnus auf Athene die Erscheinung der Göttin als Geburt; knüpft der Hymnus auf Selene an ihr Jahreserscheinen an, wie es mit dem Frühling neu der Welt sich offenbart; preist der Hymnus auf Aphrodite endlich die neugeborene oder neu heraufsteigende. So verschieden aber diese Standpunkte der Dichter sind, welche bald die Geburt der Göttin, bald ihr Neubeginnen einer Jahreslaufbahn, bald ihre tägliche Wanderung darstellen, im Grunde ist es immer ein und derselbe Vorgang der hier seine wechselnde poetische Darstellung empfängt: das Aufsteigen der Vollmondsgöttin in ihrem wunderbaren Glanze aus der Tiefe von Nacht und Erde und Wasser zur lichten Höhe des Himmels.

Ist dieser Aufgang, wie er zugleich dem täglichen und dem Jahreskreise entspricht, nicht minder in anderer Auffassung die Geburt der Göttin, so erklärt es sich eben, dass alle Mondgöttinnen in irgend einer Form ihrem Ursprunge und ihrem Wesen entsprechend mit dem Wasser verbunden sind. Und ist es in ursprünglicher Auffassung der himmlische Wolken- und Weltenstrom, aus dem sie aufsteigend und in den sie bei ihrem Niedergange wieder hinabsteigend gedacht werden, so tritt später, als der eigentliche Sinn dieses Ursprungsstroms verloren gegangen war, das irdische Meer, es treten irdische Seen und Flüsse an seine Stelle. So sehen wir Athene mit dem Triton, einem andern Namen des Okeanos, Hera mit dem Okeanos, Artemis mit der mythischen Westinsel Ortygia, Aphrodite mit dem Meere verbunden: es drückt sich in all diesen wechselnden Bezeichnungen eine und dieselbe Auffassung aus, die Verbindung der Mondgöttin in Aufgang und Niedergang, in Entstehen und Vergehen, mit dem Weltstrome, dem Okeanos[1]).

---

[1]) Hera Ξ 200ff: am Okeanos (EurHi 744ff ἵν' ὁ ποντομέδων πορφυρέας λίμνας ναύταις οὐκέθ' ὁδὸν νέμει — κρῆναι τ' ἀμβρόσιαι χέονται) findet auch ihr Beilager statt. Über Τρίτων und Τριτογένεια (Τριτωνίς, Τριτώ) Bergk Jbb 1860, 305ff. Auch der Cultname Ὄγκα, Ὀγκαία (AeschSe 164. 501) weist auf Wasser. Die Beziehung der Athene und Aphrodite zum Wasser hebt auch Stengel Jbb 131, 78ff hervor; Hildebrandt Ph 46, 201ff. Artemis ἐν Ὀρτυγίῃ geboren H 1, 16: Ortygia wird durch ο 403; ε 123 als im äussersten W. noch über der νῆσος Συρίη ὅθι τροπαὶ Ἠελίοιο, wo niemals πεινή noch νοῦσος herrscht als ein völlig mythisches Lokal des Welt-

Denn wenn der Mond in dem fernsten Osten aus der Tiefe des Meers, in oder hinter den Wolken- und Wasserbergen sich erhebt, um Abends am entgegengesetzten Ende des Himmels eben dorthin niederzusteigen, dann erhebt er sich aus seinem eigentlichen Reiche, dann kehrt er in eben diese seine eigentliche Heimath wieder zurück. In jenem Zauberlande ist die Mondgöttin zu Hause; dort lebt und wirkt sie; dort ruht und rastet sie; dort hat sie ihre Höhle, ihren Palast, ihre Insel, ihr Reich; dort erlebt sie in ihrem Zusammentreffen mit den andern göttlichen Mächten wunderbare Abenteuer, welche die dichterische Phantasie sich mit glühenden Farben ausmalt. Und so knüpft der Cult überall, da ihm der himmlische Strom nicht erreichbar ist, an irdische Flüsse und Seen an, mit denen er die Göttin in Beziehung bringt, wo er sie geboren werden und des Beilagers sich erfreuen lässt und an denen er nachahmend und darstellend die Feste der Göttin vornimmt. So stellt sich auch hier der Cult als eine Mimese himmlischer Vorgänge dar, die das Aufsteigen der Göttin aus dem Okeanos wie aus dem Meere und ihr Hinabsteigen zum Bade oder zur Ruhestätte auf Inseln oder in Höhlen am Weltenstrome in feierlicher Handlung zur irdischen Darstellung bringt[1]. Speziell aber ist es der Akt, in dem das Bild der Göttin sei es im Meere sei es im Flusse gewaschen wird und welcher sich einmal im Jahre bei ihrem Hauptfeste vollzieht, welcher diese Verbindung der Göttin mit dem Wasser ausdrückt. Der Cult hat den täglich sich vollziehenden Akt im Leben der Göttin in seiner Erweiterung zum Jahreskyklos zu einem einmaligen gemacht und ihn jedenfalls der Regel nach mit der Epoche des Wiedererscheinens der Göttin im Frühling verbunden. Denn im Frühling wird die Göttin, worauf später zurückzukommen sein wird, nach ihrer winterlichen Abwesenheit zu neuem Leben und Wirken heimkehrend gedacht und wie

stroms gezeichnet und erinnert sehr an die πλωτὴ νῆσος des aegypt. Glaubens Her 2, 156. Artemis Ὀρτυγία SophT 214; AristAv 870. Später der Name mit Delos Phanod 1 etc, Ephesos Str 639; SchPdN 1, 1; Syracus Hsd bei Str 23; PdN 1, 1ff; Dd 5,3; Kalydon SchAp 1,419; Chalkis Simon 216 zusammengebracht. Aus dem Namen, der von Haus aus mit Wachteln nichts zu thun haben wird, sind dann später die Verbindung mit den ὄρτυγες und hieraus wieder Märchen wie PdPSchhyp; Serv 3, 73; Apd 1, 21 gemacht. Aphrodite Hsd 188ff, wo wie H 6, 5 schon die etym. Spielerei mit ἀφρός; Phidias hatte die Göttin am Sockel der Zeusstatue ἐκ θαλάσσης ἀνιοῦσαν dargestellt P 5, 11, 8; vgl. Benndorf Mitt 1, 45ff; Petersen MittRA 7, 32ff.

[1]) Athene SchAp 1, 109; Str 413; P 9, 33, 5—7; Alc 9; Callim 5, 63f; P 8, 26, 6; 7, 17, 5; Str 360; Dd 5, 70. 72. Hera P 9, 3, 7; 2, 38, 2f; Dd 5, 72. Artemis λιμνάς, λιμναία, λιμνᾶτις P 4, 4, 2; EurHi 228; Str 362; Ἐλεία Hes; Str 350; Ἀλφειωνία, Ἀλφαιαία, Ἀλφειοῦσα Str 343; P 6, 22, 8f; 5, 14, 6; ποταμία SchPdP 2, 12; N 1, 3; P 5, 7, 3; als Eurynome P 8, 41, 5 in einen Fischschwanz endend. Aphrodite Pd 244; Serv 1, 720; Ath 13, 80; P 8, 6, 5; 41, 10; allgem. ποντία, λιμενία P 2, 34, 11 etc.

es von Selene um diese Zeit heisst dass sie, nachdem sie den herrlichen göttlichen Leib im Okeanos gebadet, den grossen Jahresring vollendend einen neuen Kreislauf beginne, so hat auch der Cult in dieser oder einer andern kritischen Zeit im Jahresleben der Göttin den heiligen Akt ihres Bades vorgenommen, bei dem die Göttin in ihrem Bilde zum Meere oder zum Flusse geleitet und hier in die Fluthen eingetaucht wird[1]. So hat es der Cult verstanden die täglich sich aufdrängende Beobachtung von dem Auf- und Niedertauchen der Göttin aus dem Meere und in das Meer zu einer bedeutsamen Jahresepoche zu gestalten, welche nun wie eine Neuschöpfung, wie eine Verjüngung zu neuem Leben in das Dasein und das Wirken der Göttin eingreift. Der in ursprünglicher Auffassung tägliche Vorgang wird zu einem Jahresakte und beginnt damit im Dienste der Göttin einen neuen Jahreskreis.

Es ist schon früher ausgeführt worden dass der Lebenslauf der Mondgöttin, wie sich derselbe in dem Zeitraume eines Mondmonats abspielt, der antiken Auffassung als eine Reihe von 2, 3, 4 sich ablösenden Perioden erschienen ist, welche letzteren als Einzelpersönlichkeiten angesehen, ihre zusammenhängende Reihe als eine Gruppe, ein Reigen sich an einander schliessender Schwestern betrachtet worden ist. Diejenigen Drei-Schwestern-Gruppen, die sich in dieser Auffassung erhalten haben, sind früher schon behandelt worden. Aber auch nachdem die Mondgöttin in ihrem Monatsleben zu einer einzigen Persönlichkeit sich entwickelt hatte, ist jene Dreitheilung bestehen geblieben. Sie durchzieht, man darf das sagen, die gesamte Mondmythologie. Die einst selbständigen, neben einander auftretenden Mondschwestern werden als Dienerinnen, als Priesterinnen der Einheitsgottheit untergeordnet: auch hier also bleibt die ältere Entwicklungsstufe in der Weise erhalten, dass sie sich der spätern und höhern Entwicklungsform einfügt und unterordnet. Die Auffassung der Monderscheinung in ihrem Gebunden-

[1] Wie in Samos das Herabild einmal im Jahre im Meer gewaschen wurde Ath 15, 12 und in Nauplia mit der jährlichen Bildwaschung das παρθένον γίνεσθαι verknüpft wird P 2, 38, 2f (die Angabe AelHa 12, 30 die Waschung habe μετὰ τοὺς γάμους stattgefunden wohl missverständlich) so wird auch P 9, 3, 7 die Schmückung des Bildes zugleich mit einem Bade im Asopos verbunden gewesen sein (die Stelle ist verstümmelt). Ähnlich in Rom TacA 15, 44. Aus dem Gebrauch der Plynterien (Suid οἱ νομοφύλακες; Mommsen 427ff) das Athenebild ans Meer zu tragen und zu baden wird man auf den gleichen Akt in allen Atheneculten schliessen dürfen: Callim 5 und Sch zu 5, 1 Bad im Jnachos zu Argos. Die Plynterien finden allerdings im Thargelion statt. Das Artemisbild lässt EurJT 1041; 1199 im Meere baden, jedenfalls im Anschluss an den regelmässigen Cultgebrauch; auch das Weidengebüsch P 3, 16, 11 weist auf Wasser. Bezüglich Aphrodites darf man aus dem Gebrauch in Rom am 1. Apr. OvF 4, 136 auf die Culte in Griechenland schliessen.

sein an den Kyklos eines Monats hatte so lange und so bestimmt sich an die Theilung nach mehreren geschiedenen Formen gehalten, dass diese ältere Fassung des Mondverlaufs nicht ohne weiteres weggeworfen werden konnte, sondern sich mit der jüngeren Fassung, welche die Einheit der Monatsgöttin anerkannte, in irgend einer Form auszugleichen und auseinanderzusetzen suchte.

Gehen wir, um dieses im einzelnen zu erkennen, auf die verschiedenen Mondgöttinnen etwas genauer ein, so tritt dasselbe zunächst bei Athene in den Aglauriden hervor, aus deren Dreizahl sich die vollkommnere Gestalt jener selbst im Laufe der Zeit entwickelt hat und in denen die Einheitsgöttin demnach wieder erscheint. Und das gleiche gilt von den Erechtheustöchtern, die, ihrerseits wieder aus zwei verschiedenen Culten vereinigt, gleichfalls der Athene dienen und wie Parallelgestalten der Aglauriden auftreten. Offenbar haben sich hier drei verschiedene Culte, deren jeder selbständig denselben Entwicklungsgang durchgemacht hatte, später in dem Hauptculte der Athene vereint, der nun in den verschiedenen Drei-Schwestern-Gruppen die Spuren seiner Genese noch an sich trägt[1]). Wir haben also in den Aglauriden, Erechthiden, Hyaden oder Hyakinthiden, drei verschiedene Schwesterngruppen zu sehen, die, jede für sich, die Dreigeeintheit der Monderscheinung zum Ausdruck gebracht haben und

---

[1]) Harrison Journ 12, 350ff. Ἄγλαυρος Cultname der Athene Harp und zugleich selbständige Gestalt Hes; Dem 19, 303; AristTh 533, mit eigener Priesterin Ca 2, 1369; Phot Καλλυντήρια; Cult Athenag 1; EusPrEv 4, 16, 2 (Kypern) u. ἱερόν Her 8, 53; Philoch 14. Pandrosos Cultname der Athene SchAristLys 439, zugleich selbständig Philoch 32; mit Priesterin Poll 10, 191 u. ἱερόν Philoch 146. Endlich erweist sich auch die Identität der Herse mit Athene daraus dass die Arrhephorien Hes; SchAristL 642 der Herse gelten Istros 17, die sonst Fest der Athene. Die beiden Errhephoren werden der Pandrosos und Herse entsprechen. Wir haben diese 3 Schwestern völlig wie eine Form der Horen aufzufassen daher St Ἀγραυλή τρεῖς ἦσαν ἀπὸ τῶν αὐξόντων τοὺς καρποὺς ὠνομασμέναι; ähnlich Poll 8, 106 (Dem 19, 303) Θαλλώ Αὐξώ Ἡγεμόνη neben Athene = Ἄγραυλος; vgl. P 9, 35, 2 Αὐξώ Καρπώ Θαλλώ neben Ἡγεμόνη; 9 κόραι Hes ἀγρεταί. In dieser ihrer älteren Wesensform als Version der 3 Mondphasen tritt dann die Göttin mit den Dunkelgöttern Ares und Hermes in Liebesverhältniss wodurch sich auch die Confusion der Namen erklärt: Aglauros Geliebte des Ares Hellan 69; Apd 3, 180; Herse des Hermes Apd 3, 181; C 6280 B 32; umgekehrt Hermes P 1, 38, 3 mit Aglauros, Poll 8, 103 mit Pandrosos vereint. Die 3 Töchter des Erechtheus Eur 359 ζεῦγος τριπάρθενον = Ὑάδας τρεῖς οὔσας EurJ 270ff; Philoch 31. Dagegen 6 Phanodem 3: da er von 2 sich opfernden spricht so haben wir hier offenbar die Vereinigung von 2 Drei-Schwestern-Gruppen zu erkennen, deren eine Gruppe als Ὑακινθίδες (Eur die Erechthiden Hyaden) bezeichnet werden; anderseits deutet Eur 362 auf eine Beziehung der Erechthiden zu den Chariten. Durch Zusammenbringung dieser Gruppe mit den bek. Sternbilde ist hier Confusion erzeugt.

die daher gleich den Horen, Moiren uA aufzufassen sind. Sie gehen alle später in der einheitlichen Mondgöttin Athene auf. Und weiter weist auch der Artemiscult diese Entwicklung auf, indem sowohl die Minyaden wie die Proetiden die als drei Einzelpersonen sich offenbarende Mondgöttin zur Darstellung bringen. Auf den Tod einer oder zweier dieser Schwestern, sowie auf die Ceremonie ihrer Verfolgung wird zurückzukommen sein: ihre Dreiheit, ihr Rasen und ihre hastige Eile erweist sie zur Genüge als Mondgestalten. Und auch die drei Priesterinnen bezw. Hyperboreerinnen im Artemiscult zu Delos lassen nur diese Deutung zu. Wir haben wieder in ihnen die als selbständige Einzelpersonen gefassten Mondphasen zu erkennen, deren eine als Upis bezeichnet deutlich die Beziehung zum Vollmonde ausdrückt, welche dann später in die Einheitsgöttin sich auflösend, cultlich ihr untergeordnet werden. Vor allen aber ist es Hecate selbst, dh Artemis, die in ihrer Genese jenen wunderbaren Gang zeichnet, den sie als Monderscheinung von ihrer Auffassung als drei selbständige Personen bis zu ihrer Zusammenfassung in eine einheitliche Gottheit zurückgelegt hat[1]). Vor unseren Augen sehen wir hier die ursprünglich in ihren drei Phasen gefasste und personifizirte Monderscheinung zur Dreieinheit und schlissslich zur vollen Einheit emporwachsen. Sind die Einzelnamen jener Schwesterngruppen, die später als Dienerinnen, Priesterinnen und sonstwie der Göttin selbst untergeordnet werden, den Einzelphasen des Mondverlaufs selbst entnommen oder angepasst, so stellen sie eben in ihrer Dreiheit die innerlich eng verbundenen, aus der einen in die andere übergehenden Erscheinungsformen der Göttin selbst dar. Und wenn die Chariten Musen Horen und andere Gruppen die ältere Auffassung darstellen, bei der die einzelnen Phasen noch selbständig neben einander erscheinen, obgleich auch sie sich durchgehend einer der grossen Cultgöttinnen anschliessen, so tritt die Unterordnung unter den einheitlichen Gottesbegriff entschiedener schon in den Erechthiden, Aglauriden hervor; wird in der dreigestaltigen Hekate

[1]) Die Proetidensage im Zusammenhang Apd 2, 26ff; vgl. Hsd 42; Pherec 24; Her 9, 34. Da die Heilung διά τε ἱκεσιῶν κ. θυσιῶν der Hera erfolgte; Proetos P 2, 12, 2 einen Tempel der Hera gründet, so denkt man zunächst an den Heracult. Dagegen giebt Pherec 1; Acusil 19 Feindschaft der Schwestern gegen Hera an, während Callim 3, 234; P 8, 18, 8 die Heilung ἐν Ἀρτέμιδος ἱερῷ erfolgen lässt; Hes Προιτίδας = Χάριτες. Die Minyaden Corinna 32; Nikandros bei AntLib 10. Die Artemispriesterinnen auf Delos Her 4, 34f; Callim 3, 292; P 1, 43, 4; 5, 7, 8 etc. Wenn Her; Plato Axioch 12; Serv 11, 532 nur Arge und Opis, Pausanias Hekaerge und Opis nennt, während Callimachus noch Λοξώ hat, so sind hier verschiedene Fassungen und Versionen vereint; vgl. oS 332f. Auch hier aber ist Ὦπις bestimmt Artemis selbst (SchCallim aO), Ἑκαέργη AntLib 13 (oS 364). Hekate oS 130.

schon zur Einheit, die aber noch als aus drei verschiedenen Gestalten oder drei verschiedenen Gesichtern bestehende erscheint, um endlich in Artemis, Athene etc zur vollen und ganzen göttlichen Einheit zu erwachsen[1]). Die Formen, in denen die ältere Entwicklungsphase mit der jüngeren sich ausgleicht, sich verbindet, sind ausserordentlich verschieden. Aber wenn die Horen und Chariten, Moiren und Eileithyien uA sich hier der Hera, dort der Artemis, Aphrodite etc anschliessen und unterordnen, so heisst das eben nichts anderes, als dass der Cult einst da den Dienst der Horen, Moiren, Eileithyien etc gekannt hatte, wo später Hera, Artemis, Aphrodite, Athene walteten und dass jene Dreiheiten unbewusst und stillschweigend in die Einheiten übergegangen sind.

Aber auch in dieser ihrer Einheit, zu der die Mondgöttinnen schliesslich erwachsen, bleibt die alte Beziehung zur Dreiheit in mannigfachen Formen erhalten. So schliesst sich die Auffassung der Hera als der Jungfrau, des Weibes, der Wittwe eng an die sichtbare Erscheinung des Monds an. Ähnlich ist Aphrodite in ihrem dreifachen Culte in Theben die dreigeteilte Göttin des Mondmonats, während Persephones ganzes Leben auf der Dreigeteiltheit sich aufbaut. Nur Athene hat innerlich diese Dreitheilung völlig überwunden und sich zur einheitlichen Persönlichkeit herausgebildet, indem sie jene alte überwundene Auffassung auf ihre Dienerinnen übertragen hat[2]). Und auch Artemis

---

[1]) Hom Horen wechselnd der Hera, Ath., Aphr. untergeben E 749ff; Θ 433: H 6, 5. 12; PdN 8, 1. Olen hatte sie als Ammen der Hera bezeichnet P 2, 13, 3, vgl. 2, 17, 3f; ähnlicher Bedeutung die Sirenen P 9, 34, 3: Verbindung mit Aphr P 5, 15, 3. Horen und Chariten in Bez. zur Ath. P 7, 5, 9; Chariten Töchter der Aphr. Serv 1, 720; Δελτ. 1891, 126ff; Bez. zu Art. Ca 1, 5; P 3, 18, 9; Ath 4, 16; zu Hera P 2, 17, 3f; zu Ath. P 7, 5, 9; AP 6, 342. Die Eleithyien Λ 270; T 119 Ἥρης θυγατέρες; ebenso in der Einzahl Hsd 922; Hera selbst so genannt Hes; Π 187, wie nicht minder Art. Cs 555. 1871f uo. Ähnliche Gruppen bilden die 3 Priesterinnen im Dodonaeischen Culte oS 332; Alcm 134 Γραῖκες μητέρες; Μητέρες Ihm RhJbb 83, 1—200; die 3 Töchter des Katreus Apd 3, 12ff; die 3 Danaiden Dd 5, 58; Her 9, 182; die 3 Töchter des Asterion P 2, 17, 1; die 3 Töchter des Agamemnon I 145; des Kadmos Eur B 229. 672 etc; der Leda EurJA 49; des Triopas Porph VPyth 16; des Pandareos υ 66Eust (daneben Zweizahl P 10, 30, 1ff); die Karyatiden ServE 8, 30; 3 παρθένοι Plut QG 41; 3 οἰνοτρόποι Schζ 164; Serv 3, 80; φαρμακίδες P 9, 11, 3; u. zahlreiche andere. Vgl. auch Apd 2, 144 (3mal das Gorgoneion bewegt); Hyg 136 die 3mal die Farbe wechselnde Kuh; die 3 Häupter der Chimaira und die Dreizahl in den mannigfachsten Versionen. Wie feststehend und alles beherrschend die Dreizahl war ersieht man auch aus Bull 21, 119ff wo Weihungen in Thrakien in immerwährenden Wiederholungen 3 weiblichen Gestalten (Nymphen) gelten.

[2]) Hera als νύμφη und τελεία sind zu verstehen wie Selene als κούρη und ὑποκυσσαμένη H 32; ihre Dreiheit als παῖς τελεία χήρα P 8, 22, 2; ähnlich als ἀκραία εὔβοια πρόσυμνα 2, 17, 1; ἀργεία βασίλεια ἑλεία Inscr Cos 38 (S 89). Aphr.

erscheint selbst als die einheitliche, während sie aber zugleich in der Hekate noch in ihrer älteren Auffassung sich erhalten hat.

Sehen wir uns nun die Namen der einzelnen Drei-Schwestern-Gruppen und die sich an dieselben knüpfenden Sagen an, so ist es unverkennbar, dass sie bestimmt sind die verschiedenen Phasen des Monds zu charakterisiren. Man muss in Erinnerung behalten, dass der Mond nach älterer Auffassung thatsächlich an den Verlauf des Mondmonats geknüpft war und dass sein Tod mit dem letzten Hinschwinden der Mondsichel feststand. Wenn es daher von diesen Schwestern heisst, dass sich eine derselben von der Höhe in die Tiefe hinabstürzt und so den Tod erleidet, so kann das nur so erklärt werden dass wieder der Tageskyklos mit dem Monatskyklos verschmilzt: der täglich stattfindende Sturz der Mondgöttin aus der Höhe des Himmels wird mit dem Hinschwinden der letzten Mondphase combinirt und so die dritte Schwester als durch einen Sturz in die Tiefe sich tödtend aufgefasst. Auch hier ist also die sinnliche Beobachtung, das unmittelbare Schauen des Naturvorgangs die Quelle aus welcher der Mythus erwächst. Stürzt die Sonne aus der Höhe des Himmels herab, da sie an jedem Abende herabgleitend in der Tiefe der Erde oder des Meers verschwindet, so erleidet der Mond, die Mondgöttin, ein gleiches Schicksal, da auch sie, wenn auch wechselnder als der Sonnengott, täglich aus der Höhe des Himmels zur Erde oder ins Meer hinabgleitet. Sterben zwei Schwestern, so sind dieses wohl die erste und die letzte Phase, da ja der Vollmond selbst, die zweite Phase, als die eigentlich unsterbliche Göttin gilt[1]). Es ist aber natürlich, dass der wunderbare Wechsel,

---

als οὐρανία πάνδημος ἀποστροφία P 9, 16, 3; diese Dreitheilung auch noch in dem spät gegründeten Megalopolis festgehalten P 8, 32, 2; auf Münzen häufig statt des einen konischen Steins 3, deren mittlerer oft grösser Münter 10ff; auch Πειθώ u. Παρήγορος neben 'Αφρ. selbst gehört hierher P 1, 43, 6: Praxiteles wird der feststehenden Tradition Rechnung getragen haben: ἀκραία εὔπλοια δωρῖτις P 1, 1, 3. Die späteren haben diese Dreitheilung missverständlich auf Himmel, Erde Meer bezogen; so auch bez. Hekates Hsd 413, deren Monatsdreiteilung schon H 5, 47ff hervortritt; vgl. Str 343. Persephones Cult in Kyzykos stellte sie in 3 Gestalten dar Donaldson 43.

[1]) Philoch 14 stürzt sich Aglauros herab; P 1, 18, 2 diese u. Herse. Der Sturz Her 8, 53 der Sage nachgebildet. Die Motivirung des Todes verschieden. Ebenso erleiden von den Erechthiden eine oder zwei den Tod, worauf die überlebenden sich selbst tödten Apd 3, 203; Eur 362; Hyg 46. Ähnlich eine der Hyakinthiden Hyg 238. Vgl. ferner den Sturz der Stheneboea Welcker Gr. Tr. 778; Helle Pd 51; 189; AeschP 70; Dd 4, 47; Asteria Callim 4, 38; JolePlut. parall. 13; Ino SchEurM 1284; Jo Hyg 145; Britomartis AntLib 40; Diktynna Callim 3, 190ff; Chryse SchPdO 13, 56; Halia Dd 5, 55; Sappho Str 452. Versenkung der Töchter des Katreus SophAi 1297Sch; andere SchPdO 13, 56 etc. Sind die Aglauriden nach Wirken (im Thau) und Erscheinungsform der Mondgöttin benannt (Ἄγλαυρος

wie er sich im Lebenslauf des Monds vollzieht, mannigfache Formen der Auffassung erzeugt hat. Der täglich erfolgende Sturz aus dem Himmel, das monatliche Hinschwinden der letzten Sichel; das tägliche Verborgensein zwischen Niedergang und Aufgang, das Verlieren ihrer segensreichen Kraft im Winter: alle diese verschiedenen und doch innerlich verwandten Evolutionen im Leben des Monds verschmelzen in den Vorstellungen in mannigfachster Weise und erzeugen immer neue Glaubensformen. Namentlich ist hier das Sichverbergen der Göttin hervorzuheben, was einmal auf das tägliche Verschwinden vom Himmel sich beziehend, wieder auf den Monats- und auf den Jahreskyklos bezogen, wechselnd ihr Verschwinden zwischen den Mondmonaten und ihr scheinbares Verschwinden im Winter und speziell als Culturgöttin bezeichnet. Sie verbirgt sich so täglich, wenn sie im Westen verschwindet; sie löst sich monatlich scheinbar für mehrere Tage auf indem sie wieder in den Wolken sich verliert; sie bleibt endlich im Jahresleben lange Zeit Winters hinter Wolken und Wassern verborgen, wo sie scheinbar grollend und zürnend schädigend und vernichtend auf die Erde und alles irdische Leben einwirkt. Auf diese Weise kommt in das Wesen der Mondgöttin neben der Dreitheilung eine Zweitheilung, welche ihr nach ihrer wechselnden Erscheinung am Himmel und fern von demselben, als sichtbar und unsichtbar, als lebend und gestorben, als segensreich und schädigend, als Culturgöttin und als Vernichterin aller Vegetation und alles Lebens zukommt. In dieser letztgenannten Beziehung auf das irdische Leben vor allem der Pflanzenwelt, wie sie sich im Jahreskyklos erweist, wird später auf sie zurückzukommen sein[1]).

---

inschr. von ἀγλαίη, ἀγλαός, γλαυ-κός nicht zu trennen) so heissen von den beiden anderen Gruppen Πρωτογένεια, Πρόκρις nach der ersten, Πανδώρα Κρέουσα nach der Vollmonds-, Χθονία, Ὠρείθυΐα nach der letzten Phase.

[1]) Unter den Hsd 126ff γαίης ἐν κευθμῶνι verborgenen ist auch die Mondtochter (Φοίβη). Selene in der Höhle Porph antr. 20. Hera verbirgt sich im Okeanos Ξ 200ff; ursprünglich als Sturz gefasst 203f; versteckt sich P 8, 22, 2; 9, 3, 1; nachgeahmt im Cult Ath 15, 12. Ath. zur Ruhe gehend H 28, 14f; ihre ἀποδημία hernach. Persephones Raub ein Sturz in die Unterwelt. Art. zur Ruhe gehend H 27, 11ff; ἀποδημία Menand. encom. 1, 4; PdO 3, 26f; Zweiheit durch 2 Fackeln oder 2 Speere ausgedrückt Hes δίλογχος; daher προπυλαία als Wächterin des grossen Westthors der Unterwelt P 1, 38, 6; C 2661; προθυραία Εφ 1884, 27; προστατηρία AeschSept 449; gleicher Bedeutung wohl πρωτοθρονία P 10, 38, 6; ὑπομελάθρα Hes. Daher Hekataia πρὸ τῶν θυρῶν AristV 804Sch; Hes; Hekate φυλακή SchTheocr 2, 12, wo Hekate ganz als χθονία καὶ νερτέρων πρύτανις erscheint; SchAristR 293; PlutQ conv 7, 6, 3; μέλαινα C 3857k; Ἐυκολίνη κατ' ἀντίφρασιν Callim 82d; Brimo νυκτίπολος χθονίη ἐνέροισιν ἄνασσα Ap 3, 861; gleich Persephone Hom Aphr. in der Zweiheit als οὐρανία und πάνδημος LucDmer 7, 1; bewaffnet und unbewaffnet, als Μορφώ u. Ἀρεία, ἐπὶ τράγῳ und ἐπὶ χελώνης P 6,

Und mit diesem Tode der Mondgöttin bezw. mit ihrem Verschwinden ist dann ferner auch die Auffassung zusammengebracht, wonach sich die im Wolkenbaume schwebende Göttin selbst erhängt und damit den Tod giebt. Es waltet auch hierin die sinnlichste Auffassung, die sich nur von der unmittelbaren Beobachtung des Auges bestimmen lässt. Und wenn anderseits die die Göttin selbst darstellenden Bilder vom Himmel gefallen sein sollen, so drückt sich auch darin die Erfahrung aus, dass in ursprünglicher Auffassung die Göttin selbst vom Himmel fällt, welcher Vorgang dann cultlich in dem Bilde und in der an dieses sich knüpfenden Vorstellung dargestellt wird. Immer wird so das Hinschwinden der Göttin als ein Fallen, ein Verschwinden, ein Sterben gefasst in diesen älteren Phasen ihrer Entwicklung und dieses Sterben in der mannigfaltigsten Weise motiviert und wieder mit andern Auffassungen von ihrem Thun und Leiden in Verbindung gebracht. Und auch historische Momente haben insofern auf die Mythen von den Mondgöttinnen bezw. von deren Priesterinnen und Dienerinnen eingewirkt, als nun der Tod als Hingabe für das Vaterland, als freiwilliger Opfertod udgl erklärt wird[1]).

So ist auch hier wieder Cult und Sage der unmittelbare Ausdruck des Geschauten. Mit gespanntester Aufmerksamkeit verfolgt der Gläubige das Werden und Wandeln seiner Göttin; er sieht sie aufsteigen aus dem Weltenstrome oder aus dem Meere oder der Erdtiefe; er sieht sie werden und wachsen, vergehen und verschwinden. Und wie er sie in dreifach verschiedener Form erblickt, so ist ihm die Göttin selbst eine dreifache: die drei Formen werden zu drei Personen, die sich ablösend in einander übergehen. Und wie in drei verschiedenen Körperformen, so sieht er die Göttin zugleich in doppelter Lebensäusserung: sie kommt und sie geht; sie leuchtet am Himmel und sie verbirgt

---

25, 1; ἐπιτυμβιδία PlutQR 23; τυμβώρυχος ClemPr 38; ἀποστροφία die sich vom Himmel abwendende P 9, 16, 4; μελαινίς P 2, 2, 4; 9, 27, 5; 8, 6, 5; σκοτία Et Κυθέρεια; Höhlencult TzL 449; Str 495; Καλιάς Conze Reisen XVI, 10 (καλιά Höhle); Κύλλου πήρα Hes; ἐν σπηλαίῳ P 10, 38, 12. Aphr. als schwer leidende und trauernde Macr 1, 21, 5; als verstorbene ClemRHom 5, 23 (τάφος).

[1]) Art. Κονδυλεᾶτις oder ἀπαγχομένη P 8, 23, 6f; der Cult scheint aber thatsächlich hiermit den Tod der Göttin verbunden zu haben ClemPr 38; ähnliche Legenden mit der Diktynna Callim 3, 190ff; Σαρωνίς P 2, 30, 7; 'Ασπαλίς AntLib 13. 40 verbunden; Erigone oder 'Αλῆτις Apd 3, 192 etc. Über die Palladia Serv 2, 166; Pherec 101; Phylarch 79 (Apd 3, 144f). Wenn hier auch (die Stellen sind verderbt) scheinbar nur von 2 Palladien dieses gesagt wird (dem troischen und γεφυρῖτις in Athen), so behauptete man doch überall dasselbe Str 264; P 2, 23, 5; 1, 28, 8f. Auch Pherec 101 ist von andern τῶν κατηνεγμένων die Rede. Überall also galt das Bild der Athene (EurEl 1254 σεμνὸν βρέτας) als vom Himmel gefallen (Serv multa fuisse Palladia). Dieselbe Sage vom Cultbilde der ephesischen Artemis ActAp 19, 35 (διοπετές); Bilder der Chariten P 9, 38, 1 etc.

sich; sie wächst und sie vergeht. Alle diese Wandel und Wechsel in Person und Leben der Göttin hat der Gläubige in der Sage ausgesprochen, im Cult nachahmend dargestellt; es ist der Glaube auch hier wieder Schauen und Nachahmen. Aber je weiter dieser auf dem unmittelbaren Schauen beruhende Glaube entfernt war von dem wahren Sein der Dinge und nur an die Äusserlichkeiten des Geschehens sich hielt, desto unzutreffender mussten auch seine Sagengebilde und seine Culthandlungen werden. Und je bewusster das aufwärts ringende Wissen die älteren Formen des Meinens überwand, desto nothwendiger musste Sage und Cult in sich selbst uneins und widersprechend werden und für die kommenden Geschlechter, die sich nicht wieder in jene primitiven Anschauungsformen zurückzuversetzen vermochten, unverstanden und geheimnissvoll. So kommt es dass die späteren Generationen jene alten Cultformen wie ein dunkles und heiliges Mysterium ansehen. Denn während die Formen des Dienstes, wie sie sich von Alters her vom Vater auf den Sohn fortsetzend, unwandelber erhalten bleiben, wächst die Gottheit selbst in dem Erfassen und Glauben des Menschen immer mächtiger, göttlicher empor; sie streift die alten Anschauungen, wie sie sich an ihre tägliche und Monatserscheinung knüpften, ab und wird die eine unsterbliche Schutzgöttin, welche über der Welt gebietet und in deren idealer Auffassung die älteren und unvollkommnen Vorstellungen ihre Kraft verlieren und verschwinden. Und nun beginnt, da eben diese älteren und sinnlicheren Vorstellungen nicht mehr verstanden werden, das kleinliche spitzfindige Deuteln des Menschen, das triviale rationalisirende Erklären des Kritikers und gestaltet die traditionell erhaltenen Formen und Formeln nur noch immer unverständlicher und sinnloser.

Fragen wir nun, nachdem wir so das Leben der Mondgöttin, wie es sich in der Spanne eines Monats abspielt, kennen gelernt haben, nach dem Inhalte dieses Lebens, so besteht dieser Lebensinhalt in erster Linie im Wandern. Solange die Göttin am Himmel sichtbar ist, ist sie in Bewegung: tägliches unermüdetes Wandern am Himmel ist ihre Aufgabe; in nie rastendem Laufe legt sie ihre Tageslaufbahn zurück; die weiten unendlichen Strecken des himmlischen Gefildes durchschreitet sie in sicherer Kraft; die zahllosen verschlungenen Wege der Himmelsbahn weiss sie mit nie fehlender Sicherheit zu finden. Es ist wahr dass der spätere Glaube, der vom idealisirenden Standpunkte aus alles Unvollkommene und Menschliche zu verwischen bestrebt gewesen ist, auch hier wieder diese Seite ihres Wesens zurückgedrängt hat: ältere Züge zeigen, dass in früherer Zeit das Wandern an und für sich im Leben der Göttin eine hochbedeutsame Rolle gespielt hat. So bildet im Leben der Mondheroine Jo das Wandern den Grund und das Ziel ihres Daseins. Und wenn auch spätere Deutung

und der Fortschritt geographischer Kenntnisse die der Jo geltenden Legenden ausgestaltet und nach einer bestimmten Richtung hin entwickelt haben, sicher ist dieses rastlose Wandern schon von Haus aus der Grundzug der an sie sich knüpfenden Sagen gewesen. Und wandernd schreiten auch die grossen Göttinnen selbst, Athene ihre Lieblinge den Sonnenheros Perseus, den Dunkelheros Odysseus geleitend, Artemis in fröhlichem Jagen die himmlischon Reviere durcheilend, auf ihren Bahnen dahin. Diese täglich sich vollziehenden Wanderungen, in denen die Göttin, wenn auch im allgemeinen in der steten Richtung von Ost nach West, doch auf immer neuen Wegen die Himmelsgefilde durchquert, pflegt der Mythus eben zu einmaligen zu machen, die nun alles bedeutsame in sich zusammenschliessen. Und da die Göttin selbst die grosse Wanderin, so hat sie auch ein besonderes Interesse für den irdischen Wanderer, dem sie Richtung und Ziel zeigt und dem sie als die Fackelträgerin leitend und weisend zu Häupten geht. Eine grosse Zahl von Cultnamen spricht wieder diese Beziehung der Mondgöttinnen aus und preist dieselben als die Führerinnen und Voraufgängerinnen, die zu Wasser und zu Lande diese ihre Fürsorge für ihre Gläubigen erweisen. Und auch die leidenschaftliche, stürmische Bewegung, wie sie der Mondgöttin in ihrer Verbindung mit den rasch eilenden Wolken eigen ist, kommt in mannigfachen Namen und Sagen zum Ausdruck[1]).

Aber es sind nicht Wanderungen allein welche die Göttin vornimmt: auf diesen Wanderungen werden ihr Erlebnisse mannigfacher Art zu theil und diese Erlebnisse werden für die gestaltende Phantasie eine unerschöpfliche Quelle von Sagen und Mythen. Zunächst bewegen sich diese Erlebnisse um ihre Beziehung zum Wolkendunkel. Wie die

[1]) H 28. 27. 4 zeigen Ath. Art. Aphr. auf der Wanderung. Hom erscheinen sie in fast steter Bewegung: Ath. als Geleiterin der Sonnenheroen Herakles und Perseus (PdP 10. 45 ἄγεῖτο 'Αθάνα), des Dunkelheros Odysseus; Art. auf der himmlischen Jagd, daher von ihr (als Diktynna) P 2, 30, 3 χαίρειν αὐτὴν δρόμοις τε καὶ θήραις. Von Hera hat sich dieser Zug namentlich in ihren Hypostasen Jo, Europa, ferner in Medea, Helena ua erhalten. Cultnamen Hera προδρομία weil ὁδηγός P 2, 11, 2; ἀρχηγέτις (wenn auch in übertragenem Sinne) Bull 2, 180f; Ath. ἐκβασία DionByz 8, vor allem in kriegerischem Sinne als πρόμαχος etc. Aphr. ἡγεμόνη Hes, περιβασώ Hes (später erotisch gefasst), ἀπο- u. ἐπιστροφία P 9, 16, 3; 1, 40, 6. Persephone ἐνοδία SophAn 1199; ὁδία Hes. Namentlich hat sich diese Beziehung in Art. Hekate ausgebildet: Art. ἐκβατηρία Hes; ἡγεμόνη Hes; Ja 92; P 3, 14, 6; 8, 37, 1; 47, 6; Callim 3, 227; προηγέτις Benndorf Reisen S 68—70 (n. 43. 45. 46); Λοξώ Callim 4, 292; 3, 38 ἀγυιαῖς κ. λιμένεσσιν ἐπίσκοπος; ἐνοδία Bull 7, 60; Hes; PhilVAp 4, 13; ἐφοδία Ja 26; στροφαία Ath 6, 74 vgl. SchPdO 7, 95; λυσσάς, θυιάς, μαινάς Timoth 1; speciell τριοδῖτις St τρίοδος worauf die Bez. zur Dreizahl eingewirkt hat (ebenso Selene Plut. fac. 24); daher die ἄγγελος schlechthin Hes; SchTheocr 2, 12.

christliche Himmelskönigin, die direkte Fortbildung der antiken Mondgöttin, in den Wolken erscheint, auf und in den Wolken thronend, von den Wolken umgeben und getragen, so ist auch die Mondgöttin selbst unzertrennlich mit den Wolken verbunden. Sie erscheint im Wolkenkleide, im Wolkenpanzer; sie steht und bewegt sich auf dem Wolkenthrone; sie wird von Wolkenfittigen getragen und gehalten. Ja auch selbst erscheint die eine oder andere Mondgöttin noch in älterer Auffassung als geflügelt, an den Schultern oder an den Füssen mit luftigen Fittigen versehen, mit deren Hülfe sie die himmlischen Räume durchschneidet. Es erscheint hier also die Wolke als Theil ihres Wesens selbst: wir haben in dieser Auffassung wieder einen Versuch des mythendichtenden Geistes zu sehen, die Thatsache dass die Mondgöttin gleich dem Vogel die obern Lufträume durchfliegt zu deuten und zu erklären. Und alle die mannigfachen Bildungen unter denen sich der menschliche Geist die Wolkenerscheinungen in ihrem ewigen Wechsel und Wandel zur Perception bringt: sie alle werden mit der Göttin in Verbindung gebracht um immer neue Seiten ihres Wesens wie ihres Lebens zu eröffnen.

Zunächst hat diese Beziehung der Mondgöttin zur Wolke jener eine Eigenschaft und Thätigkeit beigelegt, die wir freilich nur in Athene finden, ein Beweis dafür dass gerade dieser Göttin ein hohes Alter und eine höchst originale Entwicklung zukommt. Nichts tritt in der mythopoetischen Betrachtung des Monds so plastisch und significant dem Auge entgegen, als die gestaltende Kraft, welche der Mond auf die mit ihm in nähere oder entferntere Berührung kommende Wolke ausübt. Unter ihrem wunderbaren Glanze nimmt die Wolke immer neue Formen und Farben an: die Wolke ist wie ein Stoff, den der Mond bearbeitet, den er bildet und gestaltet, den er formt und färbt. In der That ist diese Einwirkung des Mondlichts auf die Wolkenbildung eine so significante dass ihr nichts verglichen werden kann. Es giebt keine wunderbareren, grelleren Farben als die welche das Licht und der Glanz des Monds auf die Wolken malt. Ja noch mehr, die letzteren treten unter dem Glanze des Mondlichts in so plastischen Formen dem Auge entgegen, das letztere sieht thatsächlich so deutlich sich wunderbar gestaltende körperliche Bildungen vor sich, dass der Geist sich dem Eindrucke, der Mond schaffe und gestalte mit seinem Lichte und mit seinem Feuer wunderbare, wahrhaft künstlerische Werke in den Wolken, nicht entziehen kann. Das ist der Anlass und Grund weshalb die Mondgöttin einerseits als Weberin, anderseits als Schmiedin aufgefasst worden ist. Denn je nachdem die Wolke, in die sich die Göttin kleidet, wie ein weites glänzendes Gewand, oder wie eine leuchtende Rüstung aufgefasst ist, wird die Mondgöttin selbst zur Weberin, die sich dieses Gewand bildet und glänzend färbt, oder zur Schmiedin die sich diese

Rüstung in ihrem Feuer bereitet. So erscheint Athene sowohl als Ergane[1]) wie als Schmiedin in den ihr geweihten Chalkeen. Und wie der Peplos mit dem sie jährlich von neuem geschmückt wird das weite Wolkengewand ist, in das sie sich kleidet, so arbeiten auch die ihr dienenden Ergastinen eben für sie und in ihrem Namen, indem sie die göttliche Thätigkeit darstellen und vorführen. Und es ist gleichfalls eine Nachahmung der göttlichen Thätigkeit, wenn an den Chalkeen diese in der glühenden Wolkenlohe schmiedende Kraft der Göttin zur Darstellung gelangt[2]). Denn wenn die Göttin im Hochsommer ihr Wolkengewand ganz oder fast ganz abzulegen pflegt, da nun der Himmel in wolkenloser Reinheit erstrahlt, weshalb auch im Culte für diese heissesten Monate der Peplos ihrem Bilde abgenommen wird, so beginnt im Herbste wieder ihr Schaffen und Arbeiten, ihr Wirken und Weben an dem Wolkengewande, daher nun die neu beginnende Thätigkeit der Göttin auch cultlich zur Darstellung gelangt.

Wenn hier noch die Wolkenmasse als ein unorganischer Stoff gefasst wird, den die Mondgöttin formt und gestaltet, so tritt sie nun auch zu der als mächtiger weitverzweigter Baum oder als dichtes Buschwerk gefassten Wolkenbildung in Beziehung. Die am Baume sich aufhängende, wie die im Baume oder im Dickicht sich versteckende Göttin

---

[1]) Ath. als 'Εργάνη schon Hom in sehr charakteristischen Beziehungen; Ξ 178; E 733; daher das ἱστὸν τεχνῆσαι η 110 ihr speziell zukommt und die menschliche Thätigkeit auf sie zurückgeführt wird I 390; υ 72; daher Dd 5, 73; AelVh 1. 2. Danach das Märchen von der Spinne gedichtet OuM 6, 5—145. Cultlich P 5, 14, 5; 3, 17, 4 (wohl mit dem ναὸς Κοσμητᾶ Διός zusammenhängend); 8, 32, 4; 9, 26, 8; Hes 'Εργάνη; Bull 6, 351. Καλλίεργος Εφ 1884, 28 n. 72; AelNa 6, 57 Πηνῖτις; μαχανῖτις P 8, 36, 5 weil βουλευμάτων παντοίων κ. ἐπιτεχνημάτων εὑρέτις; bildlich oft mit dem Spinnrocken 'Apd 3, 143; P 7, 5, 9; Schliemann Ilios 713. Später wird diese Beziehung erweitert und ihr alle τέχναι und ἔργα gegeben Eustβ 117. Die Aglauriden (also Athene selbst) die ersten Weberinnen Phot προτόνιον; die unter ihnen arbeitenden ἐργαστῖναι Hes sowohl παρθένοι Apd 44a (FHG IV, 649) wie τέλειαι γυναῖκες Pherecrates bei SchEurHec 467. Speziell werden 4 Mädchen von 7 Jahren genannt die den Dienst versahen Et ἀρρηφορεῖν; es scheint aber dass sich an der ὑφὴ τοῦ πέπλου zahlreiche weitere Jungfrauen und Frauen betheiligten. An den Chalkeen Et begann die Arbeit am neuen Peplos, die also die Arbeit der Göttin selbst am Wolkengewande zur Darstellung bringt. Artemis ἔρειθος Mitt 21, 270 (Maass Orph 17).

[2]) Athene als Schmiedin ζ 232, womit ϑ 492; ψ 160; Hsd 573f; E 72 stimmen. Daher H 20, 2f Hephaestos mit Athene ἔργα ἀνθρώπους ἐδίδαξεν. Allgem. Soph 724 βᾶτ' εἰς ὁδὸν δὴ πᾶς ὁ χειρῶναξ λεὼς οἳ τὴν Διὸς γοργῶπιν 'Εργάνην στατοῖς λίκνοισι προστρέπεσθε, aber auch hier ist die Schmiedethätigkeit der Ausgangspunkt, wie Plut. praec. ger. r. 5 mit Berufung auf Soph sagt τὴν 'Εργάνην οὔτοι μόνον θεραπεύουσιν οἱ παρ' ἄκμονι τυπάδι βαρείᾳ κ. πληγαῖς ὑπακούουσαν ὕλην ἄψυχον δημιουργοῦντες. Auch der Cult der Athene χαλκίοικος P 3, 17, 2ff wird der Schmiedegöttin gehören, daher ihre Feier in Waffen Pol 4, 35, 2ff.

kann nur die himmlische sein. Keine irdische Erfahrung hat je eine Göttin auf Erden so etwas erfahren und erleiden gesehen, während am Himmel in steten Wiederholungen die Mondgöttin in den Wolken sich verbirgt, im Wolkenbaume hängt[1]). Und wenn weiter die Wolke der Mythopoesie zum Thiere wird, so tritt auch zu diesem selbstverständlich die Mondgöttin in Beziehung. Wird dem Jäger die Wolke zum Wilde, die Räume des Himmels zum Jagdreviere, so erscheint nun die Göttin inmitten des fröhlichen oder des furchtbaren Gethiers, das sie verfolgt und jagt, erlegt oder liebt und beschirmt. Sieht der Hirt in den ziehenden Wolken Schaafe und Ziegen, so tritt auch zu diesen die Göttin in Beziehung, um in ihrer Mitte zu weilen, ihrer lustigen Sprünge sich zu erfreuen. Und wie der Mond in der engen Verbindung mit der Wolke — das Auge glaubt beide Erscheinungen in gleichem Niveau, wie in Wechselwirkung zu erkennen — mit dieser selbst in unmittelbare Berührung zu treten scheint, so sieht der Mensch die Göttin das Wolkenthier thatsächlich besteigen, auf dem Rücken des letzteren sitzen und reiten. So reitet im Glauben und Cult die Mondgöttin auf der Ziege, auf dem Stiere und anderen Thieren. Natürlich hat sich diese Vorstellung später speziell in Beziehung auf das Ross entwickelt: auf dem Wolkenrosse reitet die Göttin, mit Wolkenrossen fährt sie am Himmel. Wenn die Wolke stürmisch dahinrast, unter dem Glanze des Monds aber sich zu mässigen scheint, indem sich des Mondes leuchtende Farben um die dunkle Masse legen, so wird das Wolkenross überwältigt, gezähmt, gebändigt; die Göttin legt den goldnen Zügel dem widerspenstigen an. So wird Athene zur Rossezüglerin, Hera und Artemis fahren auf Wolkenwagen; Aphrodite ist Rossebändigerin; wie auch Artemis und Selene reitend erscheinen[2]). In diesen Auffassungen

---

[1]) Über die sich erhängende Göttin oS 373. Die in ihrem Bilde personifizirte Artemis P 3, 16, 11 vom Weidengestrüpp umschlossen, wie nicht minder das Bild Heras oS 66. Artemis φακελῖτις steht in einem Bündel Holz ProbVergBuc ed. Keil 3. Artemis Κεδρεᾶτις ἐν κέδρῳ μεγάλῃ P 8, 13, 2. Auch der Dienst der Art. Καρυᾶτις gehört vielleicht hierher, der sich durch die eigentümlichen Tänze P 3, 10, 7; 4, 16, 9; LucSalt 10; Poll 4, 104; die Legende ServE 8, 30; die Gebräuche (μέλισσα als Name der Priesterin) als hochaltertümlich erweist.

[2]) Selene zu Ross am Thron des Olymp. Zeus P 5, 11, 8; Bildw.; Hera ἱππία P 5, 15, 5; ἡνιόχη 9, 39, 4f. Athene ἱππία P 1, 30, 4; 31, 6; 5, 15, 6; PdO 13, 82 Simon 132; δαμάσιππος SchAristN 967; χαλινῖτις wegen Bändigung des Wolkenrosses Pegasus PdO 13, 63ff; P 2, 4, 1; ursprünglich = χρυσήνιος, daher die Legende der Ἑλλώτια (Sch) mit der Bändigung in Verbindung bringt. Art. χρυσήνιος Z 205; Callim 3, 111: H 9, 3; εὑρίππα P 8, 14, 5; ἱπποσόα PdO 3, 26; Head 261 auf rennendem Pferde; Hekate Hsd 439ff. Aphr. ἱπποδάμεια Hes; ἔφιππος SchB 820. Hippodameia Hypostase der Hera-Aphr. Persephone λευκίππος PdO 6, 95. Daher Ath. H 4, 12f zuerst ἄνδρας ἐδίδαξε ποιῆσαι σατίνας τε κ. ἅρματα ποικίλα χαλκῷ (βούδεια St; βοαρμία Lyc 520); anderseits auch Hera Bez. zum Wagen TertullSpect 9.

spricht der Mensch in der kindlichen Ausdrucksweise seines Standpunkts die Wechselbeziehung zwischen Mond und Wolke aus. Zeigt jeder Blick in die mondbeglänzten, wolkenbewegten Räume des Himmels den engen Zusammenhang von Mond und Wolke, da der erstere mit seinem leuchtenden Glanze wie in Widerstreit zu der dunklen Wolke steht, welche letztere unter den Strahlen des göttlichen Gestirns erglänzt und sich erhellt, wie sie zugleich in ihrer heftigeren Bewegung gemässigt und besänftigt wird, so gestaltet sich dieses Verhältniss der persönlich aufgefassten himmlischen Erscheinungen unwillkürlich zur Zähmung und Bändigung der Wolkenthiere durch die Mondgöttin selbst. In dieser Verbindung mit der Mondgöttin ist also die Wolke gewöhnlich als Ross gedacht; sie erscheint aber nicht minder als Bock, als Stier, als Hirsch, als Hund und die Mythendichtung hat sich nicht vor den Consequenzen gescheut indem sie nun auch auf Ziegen und Böcken und Stieren die Göttinnen reiten lässt. Niemals — das muss bestimmt behauptet werden — wäre der Glaube zu solchen Absurditäten gelangt, wenn nicht die lebendige Tradition Momente überliefert hätte, welche diese wunderbare Beziehung der Götter zu den Thieren als eine natürliche hätte erscheinen lassen. Denn die Thiere sind eben von Haus aus die himmlischen, welche mit den irdischen nur die Namen gemein haben. Dieser himmlischen Böcke und Stiere sieht der Mensch thatsächlich die Mondgöttin sich täglich bedienen und es ist völlig verständlich wenn er nun im Culte die Thatsache vertritt, dass die Göttin nicht nur auf dem Rosse sondern auch auf dem Bocke und auf dem Stiere reitet[1]). Und wenn wir in andern Auffassungen den Dunkelgott sowohl wie den Sonnengott als die Hirten kennen gelernt haben, die am Himmel die Wolkenheerde weiden und hüten, so kann es nun auch nicht wundernehmen, wenn jetzt die Mondgöttin als die grosse Herrin und Pflegerin des Wildes erscheint, die im himmlischen Reviere treibend und jagend demselben nachstellt und es doch zugleich liebt und pflegt und schützt. Schreitet sie doch daher im himmlischen Gefilde die hohe Göttin mit dem nie fehlenden Geschosse und müssen ihr — so wild und ungeberdig sie sich auch zu Zeiten stellen — alle Wolkenthiere

---

[1]) Aphr. ἐπιτραγία P 6, 25, 1; AD 2, 67; 3, 5 uo; Boehm AJb 4, 208ff; AAnz 1890, 27ff; Helle ihre Hypostase; Selene Hes οὐρανία αἴξ. Art. κνακαλησία P 8, 23, 3; κνακεᾶτις 8, 53, 11; κναγία 3, 18, 4: dazu Welcker 1, 591. Ath. mit αἰγίς = Ziegenfell; ebenso Hera mit Ziegenfell oS 356. Über Heras Bez. zur Kuh vgl. Kap. 12. Art. Ταυροπόλος EurJT 1456 auf die Allgemeingültigkeit des Cultnamens hingewiesen; SophAi 172; AristL 447; StephaniCr 1866, 102ff. Fest Ταυροπόλια Hes. Hierin liegt also die Verbindung der Mondgöttin mit der als Stier gefassten Wolkenbildung. Das himmlische Wesen dieses Stiers deutet Istros 8 nach seiner schädigenden Seite; Hes ταῦροι nach seiner erfreuenden Seite. Auch Ath. hat den Cultnamen ταυροπόλος Hes; Suid; SchAristL 447; Aphr. SchDionP 609.

gehorchen, mag die Phantasie nun Rehe und Hirsche oder Bären und Wölfe in ihnen erkennen.

So gestaltet sich das Leben des Himmels auch nach dieser Seite zu einem reich bewegten, wie es dem Menschen, sei er nun als Hirte sei er als Jäger sei er als Krieger betheiligt, sein höchstes Interesse erregt. Immer ist es die eine hohe, mächtige, stolze Göttin, die einsam ihren Lauf dort oben vollendet, während das Wolkengewimmel in seinen tausendfach verschiedenen Formen der Einen gegenüber tritt. Immer ist es also, das ergiebt sich aus diesem Wechselverhältniss von selbst, die eine Göttin welche als Mittelpunkt des himmlischen Lebens, als die eigentliche Heldin erscheint, während die Wolkenerscheinungen den Stoff liefern, welcher die Göttin in immer neue Erfahrungen und Erlebnisse verwickelt. Alle diese Abenteuer wie sie die Göttin am Himmel, in dem täglichen Durchschreiten ihrer Lebensbahn erlebt und erleidet, sind also thatsächlich geschaute: die Mythopoesie spricht nur aus was und wie sie es erblickt. Die reitende und fahrende, wie die jagende und des Wilds sich freuende Göttin wachsen aus dem unmittelbaren Erschauen der himmlischen Dinge hervor[1]). Natürlich aber hat auch hier wieder die combinationslustige Phantasie in späterer Zeit begierig eingegriffen und hat Eigentümlichkeiten in Namen Gestalt Lebensweise der einzelnen irdischen Thiere wie Pflanzen aufgespürt, um sie zu dieser oder jener Mondgöttin in Beziehung zu bringen. Auf diese späte Mache, die nichts mehr mit dem organischen Werden des Mythus zu thun hat, kann hier nicht eingegangen werden.

Wohl aber muss hier noch ein anderes Moment des Cults hervorgehoben werden. Sind dem Glauben die einzelnen Wolken himm-

---

[1]) Φ 470 Art. πότνια θηρῶν (ἀγροτέρη); ἀγροτέρα 1, 19, 6 (πρῶτον θηρεῦσαι λέγουσιν); 41, 3 uo. Die Jagd auf sie zurückgehend E 51ff; auf Hekate Hsd 442; ποδάγρα ClemPr 38. Παρθένος ἀγροτέρα Mitt 8, 202; πολύθηρος EurHi 145; AeschA 140ff; ἱεροὶ αὐτῆς θῆρες SchEurHi 1129. Vgl. das Riesenopfer von Thieren aller Art P 7, 18, 11ff. Art. θηροφόνη AristTh 320; Theogn 11; lak. σηροκτόνυς AristL 1262; ἔφορος κυνηγίας SchAristR 1356. Löwe Theocr 2, 68; Löwe und Panther an der Kypseloslade P 5, 19, 5 u. alterthüml. Bildw.; 9, 17, 2; Eber Apd 1, 66ff (winterliche Überschwemmung); Bär im Dienst zu Brauron in den ἄρκτοι genannten Priesterinnen Et; Suid; Hes; SchAristL 645 etc. Aphr. inmitten der Thierheerden H 4, 67ff. Hirsche schon ζ 104 als Lieblingsthiere der Art.; der himmlische Charakter der ἔλαφος PdO 3, 29; Sage von Iphigenia etc. Art. ἐλαφία, ἐλαφιαία Str 343; P 6, 22, 10; ἐλαφηβόλος Bull 7, 263; SophT 214; Fest Ἐλαφηβόλια Ath 14, 55; von Hirschen gezogener Wagen P 7, 18, 12. Der Hund eng mit Hekate-Art. verbunden PlutJs 71; QR 68; Hes Ἑκάτης. Auf Bildw. Hund oft neben Hekate. Hier hat das nächtliche Geheul und seine Eigenschaft als Jagdhund (EurHi 1127) eingewirkt. Art. χελύτις ClemPr 38 wohl in Bez. zur Unterwelt; Str 343 φερομένη ὑπὸ γρυπός Wolkenwagen, wie ähnlich Art. beflügelt P 5, 19, 5. Hoch interessant die archaische Stele Mitt 20, 1ff (Körte) wo Artemis-Rhea geflügelt als πότνια θηρῶν; ebenso Εφ 1892. Taf. 9. 10.

lische Thiere und ist der Mond zugleich das Licht und das Feuer welches diese Wolken ergreift, erleuchtet, durchglüht und schliesslich auflöst, so wird damit zugleich die Mondgöttin zu derjenigen die das Wolkenthier verzehrt. Es kommt hier also dieselbe Auffassung zur Geltung und zum Ausdruck, die wir schon früher bei Betrachtung des Stieropfers des Prometheus und Hermes kennen gelernt haben und die ähnlich uns auch beim Sonnengotte entgegengetreten ist: das Licht und das Feuer der Sonne wie des Monds verzehrt die Wolke, indem die letztere von dem feurigen Glanze jener Himmelsmächte ergriffen und aufgelöst wird. Und sind die Wolken der menschlichen Auffassung einzelne Thiere, so werden diese eben von den Lichtmächten verzehrt, genossen, verschlungen. So gestaltet der Mensch auch hierin wieder die himmlischen Geschehnisse zu Abbildern seines eigenen Lebens: wie er selbst sich des Fleisches des Thiers erfreut, welches er im Feuer seines Heerdes brät und dann voll Genusses verspeist, so geniessen nun auch die himmlischen Mächte das Wolkenthier, nachdem sie es im Feuer ihres eigenen Wesens gebraten haben. Und auch hier ist der Cult wieder thätig gewesen, indem er den bedeutsamen himmlischen Vorgang nachahmt und darstellt. Es gestaltet sich also auch hier wieder der Cult zur dramatischen Vorführung der himmlischen Vorgänge. Die Opfer von Ziegen und Kühen und andern Thieren bringen demnach die himmlischen Akte, in denen die Mondgöttin wie der Sonnengott in ihrem Feuer das Wolkenthier verzehren zur Darstellung: es sind keine irdischen Thiere die in ursprünglicher Vorstellung die Gottheit geniesst; aber der Mensch, der der himmlischen Geschöpfe nicht habhaft werden kann, muss sich damit begnügen die irdischen Nachbilder jener darzubringen[1]).

Wenn wir so die Wolkenbildung in den verschiedenen Auffassungen, in denen der menschliche Geist sie sich verständlich zu machen ge-

---

[1]) So ist Hera selbst αἰγοφάγος P 3, 15, 9 Sparta; Korinth Hes αἶξ αἶγα. Die Artemis erhielt gleichfalls Ziegenopfer in Sparta Brauron Agrai Aigeira Thessalien XenHell 4, 2, 20 (χίμαιρα); Hes Βραυρών; AristEq 660; Plut. malign. Her 26; AntLib 13; P 7, 26, 11 etc. Artemis trägt auch die Cultnamen ταυροφάγος Et 748, 3 wie καπροφάγος Hes. Das Opfer von Ferkeln Athen 4, 16 in Sparta: von Stieren Et 748, 2; von Hirschen, später scheinbar nur abbildlich BekkAn 1, 249; Ath 14, 55 Vgl. P 7, 18, 11ff das Fest der Art. in Patrai, wo mimetisch allerlei Gethier, namentlich wilde Schweine und Hirsche, Wölfe und Bären ihr zu Ehren verbrannt werden (dazu Stengel Herm 22, 94ff). Aphr. Ziegenopfer Sappho 7; Athene Kühe AristEq 656; Hera βουθυσία etc. Anderseits wird den Menschenopfern, wie sie als alt durch die Sage von Iphigenia (EurJT 21. 209 πρωτόγονον θάλος — φωςφόρῳ θύσειν θεᾷ), den Cult in Sparta etc bewiesen werden, gleichfalls eine ähnliche Anschauung zu Grunde liegen. Hierauf geht wohl ihr Cultname ἱέρεια in Oresteion P 8, 44, 2, mit Sagen von den Erinyen SchEurO 1645. 46.

sucht hat, mit der Mondgöttin in Beziehung treten sehen, so kann es nicht auffallen, wenn nun auch der Dunkelgott als solcher — dessen Haupterscheinungsform eben die Wolke ist — sich mit der Mondgöttin verbindet. Und zwar ist dieses Wechselverhältniss der beiden Gottheiten, je nach dem Standpunkte und der Auffassung des Beobachters, ein zweifaches, ein freundliches, wenn die Mondgöttin nach ihrem älteren Charakter mehr mit der Nacht und dem Dunkel selbst innerlich verbunden ist; ein feindliches, wenn sie nach ihrer Lichtseite in Gegensatz gegen das Dunkel tritt. Nach jener älteren Auffassung, welche der Mondgöttin selbst einen feindlichen, verderblichen Charakter beilegt, ist sie selbst noch die grausige, furchtbare, wie die Graeen und Gorgonen und andere Hypostasen dieser Seite der Monderscheinung noch die volle Verderblichkeit der Monderscheinung zum Ausdruck bringen. So sendet denn auch in dieser Fassung die Mondgöttin die Mächte der Finsterniss herauf und gebiert sie gar selbst. So galt Hera als die Mutter des Typhon, wie Medusa den Pegasos, die dunkle Sturmeswolke gebiert. Ein Schritt weiter ist es wenn der Mond dienend sich dem Dunkelgotte unterordnet, wie die Thrieen die Dienerinnen des Hermes sind. Die gewöhnliche Auffassung ist aber die welche die Mondgöttin in Liebe mit dem Dunkelgotte vereint. Die enge und innere Wechselbeziehung zwischen der Nachts in voller Macht zur Erscheinung kommenden Mondgöttin und dem im Dunkel der Nacht selbst wirksamen Nacht- und Dunkelgotte hat die beiden wie selbstverständlich verbunden. Der in seinen Wolken sich über die Mondgöttin lagernde Dunkelgott ist der Liebhaber, der in wildem Verlangen sich der Göttin bemächtigt. Das tritt vor allem in dem Liebeshältniss des Ares und der Aphrodite hervor, welches mit einer geradezu grotesken Mächtigkeit die Naturbeobachtung zum Ausdruck bringt: die unbeweglich über einander gelagerten Gottheiten, die Mondgöttin und der mit colossalem Wolkenleibe begabte Dunkelgott, werden der mächtig schwelgenden und gestaltenden Phantasie zu Buhlen die sich ihrer Lust erfreuen. So buhlt ferner Hekate mit Hermes, Selene mit Pan, Ares mit Aglauros, Hades mit Persephone. In diesem Verhältniss vertritt Aglauros Athene, Hekate Artemis: die später ernst und keusch gefassten Cultgöttinnen erscheinen hier in älteren überwundenen Formen und Namen[1]).

[1]) Hera Mutter des Typhon Stesich 60; H 2, 127—177. Auch die Hydra wie den Löwen nährt sie Hsd 314. 327ff; Sch Ξ 205; Euphor 134. Beachtenswerth ist dass Epimen 13; Anaxag bei Sch Ap 1, 498; PdNSch hyp; Euphor 47; St Ἀπέσας etc auf einen alten Mondcult in Nemea hinweisen, der von dem Heracults nicht verschieden gewesen sein kann. Die Mondgöttin erscheint hier durchaus als die feindliche. Medusa den Pegasus gebärend Hsd 280ff. Über die Θριαί oS 129; Ares und Aphr oS 240; E 450ff; Φ 410ff erscheint das Verhältniss geschwisterlich. Enge

Aber diese innere Verbindung zwischen Mond und Dunkel, wie sie sich aus der gleichen Wesenheit beider von selbst ergiebt, hat doch nicht bestehen bleiben können. Je mehr die Mondgöttin nach ihrer Bedeutung als Lichtmacht emporwuchs und sich so zur siegreichen Lichtgöttin entwickelte, desto entschiedener musste sich ihr Verhältniss zum Dunkel zu einem feindlichen gegensätzlichen gestalten. Auch hier lässt sich die Mythenbildung durchaus von der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung leiten: die stürmisch bewegte Wolkenmasse, die sich in immer wiederholten Angriffen auf und über die lichte Göttin wälzt, ist der mächtige Feind, der die Gegnerin in finsterer Wuth verfolgt. Derselbe Gegensatz zwischen der Mondgöttin und den als Thiere aufgefassten Wolkenbildungen, wie wir ihn vorhin kennen gelernt haben und welcher darin seinen Ausgleich findet, dass die lichte Göttin diese Thiere bekämpft und verfolgt, aber doch immer überwindet, oder erlegt, bändigt oder zähmt, wird nun auch dem in einheitlicher Persönlichkeit gedachten Dunkelgotte gegenüber beibehalten. Der Kampf zwischen Ares und Athene, wie ihn Homer schildert, zeichnet wieder die unvergleichlich plastische Kraft, mit der der Dichter diesen himmlischen Vorgang auffasst und gestaltet. Mit ihrem strahlenden Glanze, mit dem hellen Lichte ihrer Persönlichkeit, der feurigen Lohe ihrer Erscheinung, die sich der Mythendichtung zu Pfeilen und flammenden Speerwürfen gestaltet, bekämpft und besiegt die stolze Göttin den furchtbaren Feind. Es ist also immer der Lichtstrahl selbst, mit der die Göttin kämpft: dass in diesen Kämpfen zwischen Mond und Wolkendunkel der Blitz eine Rolle gespielt habe, den die Göttin als Waffe führte, ist durch nichts angedeutet. Und so wird die Mondgöttin in ihrem unversöhnlichen Hasse gegen die Finsterniss zur Kriegsgöttin, zur wehrhaften, zur kämpfenden. Es ist ein unversöhnlicher Hass, der sie fortan gegen das Dunkel beseelt. Der absolute Gegensatz, welcher zwischen der hellstrahlenden Lichterscheinung und dem in finsterer Mächtigkeit lagernden Dunkelgewölk herrscht, hat auch die Gottheiten jener wie dieses in absoluter Feindschaft gegen einander geführt. So kämpft Athene nicht allein gegen Ares, sondern auch gegen die Wolkenriesen; Artemis gegen Orion und gegen die Giganten; Hera ist eine

---

Verbindung von Hermes und Aphr. Procl zu Hsd E 800; Plut conj. praec. init. Hermes und Hekate-Art. Hsd 444; Ca 1, 208; CicND 3, 60; P 1, 22, 8; AristTh 300 (Chariten); Ca 1, 5. 3, 268: die ältere Drei- und die Einheitsform des Monds mit Hermes vereint; Porph abst. 2, 16. Hermes mit Persephone CicND 3, 56; mit Δάειρα P 1, 38, 7 (= Perseph Aesch 275; = Aphr. Phanodem 21); mit Herse Apd 3, 181; Aglauros P 1, 38, 3; Pandrosos Poll 8, 103. Pan und Selene St Πανόςπ; Macr 5, 22, 9f; Porph antr 20. Ares mit Aglauros Hellan 69. Eurymedon und Hera Euphor 134. Hades und Perseph. Hom; erst H 5 erscheint das Verhältniss als ein Widerstreben von Seiten der Persephone.

sehr kriegerische Göttin und selbst Aphrodite entzieht sich nicht dem Kampfe gegen die Wolkenriesen. Zahlreiche Cultnamen schildern die Kampfbereitschaft der Göttin: immer erscheint sie als die bewehrte und bewaffnete, die in den Lichtstrahlen Pfeile und Wurfspeere besitzt, wie sie in der Einzelwolke sich den Schild schafft, hinter der sie das leuchtende Angesicht verbirgt[1]. Wenn den einzelnen Göttinnen verschiedene Waffen beigelegt werden, so hängt das mit nationalen und culturellen Verschiedenheiten zusammen: jeder Verehrer dachte sich seine Göttin selbstverständlich mit seinen eigenen Waffen bewehrt, bis dann die einzelnen Göttinnen einen typischen Charakter annahmen[2].

Fast stets aber erscheint die Göttin siegreich: als Siegerin ist sie Nike selbst. Denn das Licht ist als das eminent göttliche wenigstens nach späterer Anschauung stets über das Dunkel triumphierend gedacht. Die Athene Promachos, die stolz und sicher ihres Siegs sich bewusst, ist keine andere als Nike selbst. Und wenn diese Göttin ebenso wie auch Aphrodite als Nikephoros erscheint und dem entsprechend die Nike auf der Hand trägt, so ist das ebenso zu verstehen, wie die Athene welche die Gorgo im Sturmschilde trägt, die sie von Haus aus selbst war. Die ältere und die jüngere, die unvollkommenere und die entwickeltere Vorstellung gehen hier ebenso wie die Einzel- und die allgemeine Beziehung der Göttin in eine Gestalt über. Denn als Nike

[1]) Wenn AeschE 827f einmal Athene sagen lässt κλῇδας οἶδα δώματος μόνη θεῶν ἐν ᾧ κεραυνός ἐστιν ἐσφραγισμένος, so beweist das nichts (EurT 80). Kampf gegen Ares oS 240; vgl. auch O 123ff; E 30ff. Ath. im Gigantenkampfe gegen Enkelados Apd 1, 37; alte Vasenb. KM 4, 8. 5, 3; EurJ 209; P 8, 47, 1; SchAristEq 566 etc. Ath. selbst Ἐγκέλαδος Hes; γιγαντολέτας—λέτειρα—φόνος vgl. Schrader Mitt 22, 59ff. Ath. Ἀλκίς (Ἀλκίδημος Liv 42, 51); Ἀλαλκομενηΐς Δ 8; thessal. Münzen kriegerisch; σθενιάς P 2, 30, 6; 32, 5; ἀρεία P 9, 4, 1; 1, 28, 5; in Ilion Παλλάς (Lanze characteristisch) Apd 3, 143; πρόμαχος (Speer Schild Helm) SchDem 22, 13; προμαχόρμα P 2, 34, 8 etc. Vgl. H 28. Daher Hom Athene E 333 neben Enyo, λαοσσόος, ἐρυσίπτολις, ἀγελείη, δεινή, κυδρή, ἀλκήεσσα, πολεμήι' τεύχε' ἔχουσα; Hsd 924ff; auch als ζωστηρία P 9, 17, 3 kriegerisch; Alc 9 πολεμαδόκος; EurHel 1316 ἔγχει κ. Γοργοῖ πάνοπλος. Hera Hom kriegerisch, deren μένος ἄασχετον οὐκ ἐπιεικτόν E 893: ihr Zorn Θ 198f; gegen die Giganten Apd 1, 36. In Argos kriegerische Spiele ihr zu Ehren SchPdO 7, 152; AD 3, 514f; ebenso auf Aegina SchPdP 8, 113; Samos Ath 12, 30; Polyaen 1, 2, 3; ὁπλοσμία Lyc 614. 858. Artemis gegen Orion ε 123f; Apd 1, 25ff; gegen Tityos Callim 3, 110; Python P 2, 7, 7; Giganten Apd 1, 38; Hom ἰοχέαιρα; Her 8, 77 χρυσάορος; dic kriegerische Seite hat sich mehr in Bez. auf die Jagd entwickelt; Hecate Hsd 431ff. Aphrodite στρατεία C 2693f; ἔγχειος Hes; ξόανον ὡπλισμένον P 3, 23, 1; 5, 1; ἐν ἀσπίδι C 2264u; ἐνόπλιος Plut. inst. Lac. 28; ἀρεία P 3, 17, 5; ἐναγώνιος Ca 3, 189; SchAristAv 553 etc; Lloyd ClRev 4, 136ff ὡπλισμένη.

[2]) Ath. Aphr. mit Speer und Schild, Art. mit Bogen und Pfeil Hom ἰοχέαιρα Ja 407: Soph Ph 1299; EurHec 465 etc; Hera mit Bogen KM T. VII, 9: sie hat sich im Laufe der Zeit ganz zur Königin ausgebildet, daher mit Szepter etc.

wird sie von Haus aus in ihrer vollen Majestät als Vollmondsgöttin gegolten haben und dieser dem Höhepunkte ihrer Erscheinung geltende Cultname ist dann ihr als der Göttin schlechthin untergeordnet worden. Und um diese siegreiche Gewalt der Göttin zum Ausdruck zu bringen, ist ihr auf Höhen mit Vorliebe Cult und Tempel gestiftet. Denn in der Höhe und aus der Höhe lebt und schafft sie und bringt ihre leuchtende Kraft zur Erscheinung. Wie alle himmlische Gewalten offenbart sie sich dem Gläubigen hoch oben, in den Höhen der Götterwelt, fern von den Gründen des irdischen Lebens. Und weisen die Höhen hinauf in jene himmlischen Reiche, zu denen sie wenigstens eine Strecke aufwärts führen, so ziemt es sich hier der grösseren Nähe der himmlischen Erscheinung sich zu erfreuen. Und als die siegreiche Königin, zu der sie sich immer entschiedener entwickelt, trägt sie selbst den Namen der Herrin, der Herrscherin, der Königin. Denn eine siegreiche stolze Fürstin ist sie, die einzige, die Munogenia, die in unnahbarer Majestät am Himmel dahin schreitet, in einsamer Hoheit ihres Amts waltet, ihre Bahn zieht, ihre Aufgabe vollendet.

In all diesen Beziehungen und Namen erscheint die Mondgöttin demnach als die Himmelskönigin schlechthin, als die Einzige und Alleinige, die keine ihres gleichen neben sich hat und die alles finstere feindliche dem Licht widerstrebende in siegreicher Majestät zu Boden streckt[1]).

Aber das Bild, welches wir so von den Erfahrungen und Erlebnissen der Mondgöttin auf ihrer himmlischen Laufbahn gewinnen, ist noch nicht vollständig. In ihrem unausgesetzten Ringen mit dem Dunkel, in den steten Berührungen mit den Wolken als den Erscheinungs-

---

1) HsdSc 338f Ath. νίκην ἀθανάτῃσ' χερσὶν κ. κῦδος ἔχουσα. In Athen ἄπτερος P 1, 22, 4; 3, 15, 7 nach ihrem ξόανον P 5, 26, 6 zum Unterschied von der gewöhnlichen Darstellung der Nike. Et Νίκη; P 1, 42, 4; CIns 20 Ἀθηνᾶ Νίκη, während 772a Athene neben Nike; EurJ 454ff. Νικηφόρος P 1, 24, 7; Syll 208. 215 etc. Aphr. P 2, 19, 6 etc. Ath. εἰρηνοφόρος C 6833. Wie Nike zu Athene scheint sich Εὔκλεια zu Art. zu verhalten P 9, 17, 1f; XenHell 4, 4, 6; Plut Arist 20; Mt Εὔκλειος; Ca 3, 277; Eφ 1884, 170 Z. 53. Hera ἀκρία, ἀκραία Hes; P 2, 24, 1; SchEurM 9. 264 (Apd 1, 146); Thuc 5, 75; P 2, 29, 1; Str 380; DionB 9. Als Hypostase P 2, 17, 1. Auf einzelne Höhen übertragen Κιθαιρωνία EurPh 24; Plut Arist 11. 18; Βουναία P 2, 4, 7 etc. Ath. ἀκραία Hes; P 2, 24, 3; κραναία P 10, 34, 7; Bull 11, 39ff. 319ff uo. Ἀρακυνθία St; Κυνθία Syll 249; auf dem Lykabettos Et Γλαυκ; Amslesag 1. Aphr. ἀκραία Hes; Str 682; P 1, 1, 3; 2, 32, 6 etc. Hera: Phoronis 4 Ὀλυμπιάδος βασιλείης; PdN 7, 2 μεγαλοσθενέος; Οὐρανία Bull 5, 230; βασιληίς Ca 3, 172; Cs 3097; βασίλεια Inscr. Cos 38; H 12, 2; σκαπτοῦχος ClemS 5, 27; πότνια (vgl. δεσπότης) etc. Athene δέσποινα Plato leg. 7, 6; Artemis ὀρεστέρα EurT 551; βασίλεια Her 4, 33; ἄνασσα Head 585; μεγάλη Bull 4, 430, n. 14. Persephone δέσποινα P 8, 37, 9; βασιλίς CSic 450. Der Name μουνογένεια speciell im Culte der Hekate und Persephone Hsd 426; Ap 3, 847 etc.

formen des Dunkelgotts setzt sich die Göttin in Besitz von Gütern, sie macht Erwerbungen, sammelt Schätze ein, über die sie nun verfügt, die sie austheilt und der Erde wie ihren Geschöpfen zu Gute kommen lässt. In dieser Beziehung tritt sie dem Sonnengott ebenbürtig zur Seite, der gleichfalls die zunächst dem Dunkelgotte gehörenden himmlischen Güter diesem abnimmt, um sie seinerseits zu besitzen und weiterhin auszutheilen. Hier ist zunächst der Wind zu nennen. Die leuchtende Himmelskönigin die die Wolke bändigt, bezwingt, sich unterthan macht, die gelangt damit auch zur Herrschaft über den Wind und gebraucht denselben nach ihrem Gefallen[1]). Haben wir in den Harpyien, Sirenen etc früher Gestalten kennen gelernt welche selbständig die Beziehung zum Winde zum Ausdruck bringen, obgleich anderseits die Zwei- oder Dreizahl wieder auf die Monderscheinung hinweist, so tragen auch die grossen Cultmondgöttinnen selbst dieser Verbindung mit dem Winde Rechnung. Aber dieser Wind ist zugleich die himmlische Musik und das ist der Grund weshalb der Mond zum Träger und Inhaber der Musik wie der musischen Künste wird. Hat auch eine spätere Zeit diese Verbindung mit der Musik in fast ausschliesslicher Rücksicht auf den Sonnengott ausgebildet, so erkennt man doch aus Mythus und Cult, dass eine ältere Zeit gerade die Mondgöttin mit Vorliebe von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet hat. Und wenn die schöne leuchtende Göttin in den windbewegten Wolken sich auf und nieder wiegt, dann sieht der Gläubige sie in fröhlichem Tanze, in lustigem Reigen und hört den kosenden regelnden Takt der Windmusik dazu. Dann gestalten sich ihm die Wolkengebilde selbst zu anmuthigen Gespielinnen, in deren Kreise die königliche Frau im Reigen sich schwingt. Dieses liebliche Bild, wie es wieder der andächtige Beschauer der Natur selbst ablauscht, tritt uns vor allem bei Artemis, bei Aphrodite, bei Persephone entgegen: Athene und Hera sind im Laufe ihrer Entwicklung zu ernst und streng geworden, um ihnen diesen jugendlichen Zug harmloser Fröhlichkeit zu lassen. Aber auch sie sind einst als die spielenden, singenden, den Reigen schlingenden und froher oder ernster Weisen sich freuenden Göttinnen gefasst worden. Und der Cult hat in zahlreichen altertümlichen Tänzen, wie sie sich speziell an den Dienst der Artemis, aber auch anderer Göttinnen knüpfen, das himmliche Thun, die rhythmische Bewegung derselben am Himmel nachgeahmt und dargestellt[2]).

---

[1]) Hera sendet Stürme O 26ff, wie sie auch Nebel etc schickt und mitunter auch Blitz und Donner befiehlt Φ 6f; Λ 45. Athene ἀνεμῶτις P 4, 35, 9; Artemis sendet Sturm Plut. Luc. 13; Aphrodite γαληναίη AP 10, 21; vgl. EurM 836f. Da diese Eigenschaft in spezieller Beziehung zur Schiffahrt steht, so ist darauf zurückzukommen.

[2]) Ath. σάλπιγξ P 2, 21, 3; βομβυλία Hes (AristAch 866); ἀηδών Hes. Über

Und wie die Windmusik, so gewinnt die Göttin auch das himmlische Nass welches sie nun gleichfalls der Erde mittheilt. Ist in den Hyaden, Hyakinthiden diese Beziehung der Mondgöttin zum befruchtenden Nass zu selbständigen Gestalten geworden, so sind die Aglauriden der Ausdruck der speziellen Beziehung zum Thau. Denn der Thau, diese namentlich für die südländische Vegetation so unschätzbare Himmelsgabe, ist stets als das spezielle Geschenk der Mondgöttin angesehen worden. Aber auch über das himmlische Wasser, wie es in den Wolken verborgen ruht, gewinnen die Mondgöttinnen selbst die Herrschaft und lassen dasselbe ihrerseits auf die Erde und ihre durstigen Geschöpfe herabfliessen: wenn Hebe zur himmlischen Mundschenkin wird, so drückt sie diese Herrschaft über das himmlische Nass aus. Und die Arrhephorien welche in der heissesten Jahreszeit, wenn die Pflanzenwelt am verlangendsten nach der Erquickung durch den Thau schmachtet, gefeiert wurden, rufen in der dramatischen Vorführung des Thuns der Göttin wieder precativ die Hülfe derselben zum Schutze der Vegetation herbei[1]). Wird, wie wir früher sahen, die ganze antike Anschauung von dem Glauben beherrscht, dass Mond und himmlisches Nass in engster innerster Wechselbeziehung steht, dem Monde die Macht über das letztere zukommt, so ist es nur eine selbstverständliche Consequenz, wenn nun auch die persönlich gefasste Mondgöttin über die Schätze der himmlischen Wasser verfügt.

---

die Erfindung der Flöte durch sie PdP 12, 6ffSch: daher Kampf mit dem Dunkelgott Marsyas. Athene μουσική Ca 2, 600. die Ἀγλαυρίδες singend u. tanzend EurJ 495ff; Ath. erfindet die Pyrrhiche Poll 4, 96ff. Art. ὑμνία P 8, 5, 11ff; ihr χορός schon Π 182, H 4, 118; 10 φόρμιγγές τε χοροί τε διαπρύσιοι τ' ὀλολυγαί; 2, 16ff; Alcm 20 (Bergk dazu), daher das Sprichwort ποῦ γὰρ ἡ Ἄ. οὐκ ἐχόρευσεν Paroem 2, 220; Tympana ihr geweiht Ja 50. 61; sie selbst mit der Leier ElCer 2, 7. 50; hier hat aber ohne Zweifel ihr Verhältniss zu Apoll eingewirkt. Aphr. H 2, 16f. Persephone H 5, 5 etc. Namentlich der Artemiscult ist durch zahlreiche altertümliche Tänze ausgezeichnet die wieder als Nachahmungen des himmlischen Tanzes der Göttin aufzufassen sind: der Karyatiden P 3, 10, 7; 4, 16, 9; LucSalt. 10; der Κορυθαλίστριαι (κυριττοί) Hes; Kordaxtanz P 6, 22, 1; Bryalichatanz Poll 4, 104; Hes βρυλλιχ, βυλλιχ etc; βουκολιασμός ServE 1; γέρανος H 1, 160ff; Plut. Thes. 21; Poll. 4, 101; καλαβοίδια Hes; σύριγγες oS 362; Poll. 4, 101. Vgl. Plut Thes. 31 Tanz zu Ehren der Ὀρθία, Ath 14, 27 der Χιτωνία; P 6, 22, 4 der Ἀλφειαία. Vgl. Ath 14; Poll 4.

[1]) Zu Zeus und Hera um Regen gebetet P 2, 25, 10; C 3769; Plato Crat 21. Damit hängt es wohl zusammen wenn sie säugend erscheint Erat 44. Das ist auch der Grund weshalb Hebe Mundschenkin Δ 2 etc. Hyaden, Hyakinthiden oS 368. Aglauriden: zwei von ihnen spezielle Beziehung zum Thau. Aphr. und der Thau AelNa 10, 50; PervigVen 15 uo. Über die Ceremonie der ἀρρηφορία Mommsen 443ff. Kore Mitt 6, 115ff in die Schale giessend; Hekate mit Schale Mitt 21, 280.

Nachdem wir so das Leben der Mondgöttin, wie es sich in ihrer himmlischen Laufbahn abspielt, kennen gelernt haben, gehen wir jetzt zur Betrachtung der Machterweise über, welche die Göttin vom Himmel herab der Erde und ihren Geschöpfen spendet. Wir haben schon früher gesehen und werden hernach noch einmal darauf zurückkommen müssen, welch ausserordentlich grossen Einfluss der Mond nach antikem Glauben auf die Vegetation der Erde ausübt. Gerade durch das Nass in Thau und Regen, wie es im Besitze der Mondgöttin ist und von dieser in Fürsorge und Gnade der Erde und ihren Geschöpfen mitgeteilt wird, übt dieselbe den eminenten Einfluss auf die gesamte Vegetation aus, da sie dieselbe tränkt und nährt und auf diese Weise erhält und befruchtet. Dazu kommt dass sich die Mondgöttin zugleich völlig zur Vertreterin der Nacht entwickelte: sie übernahm neben den ihren die Functionen der Mutter Nacht, welche letztere als spezielle Gottheit immer mehr zurücktritt. Als Königin der Nacht wird sie zugleich die Repraesentantin, die Trägerin dieser und damit aller deren Gaben und Güter. So kommt in dem Thun der Mondgöttin der ganze Einfluss, den Mond und Nacht auf die Erde ausüben, zum Ausdruck. Das gemeinsame Wirken der Mondgöttin und des Sonnengotts stellt den Einfluss von Tag und Nacht in seiner Gesamtheit auf das Leben der Erde dar: Sonne und Mond werden die beiden Träger alles Segens und Gedeihens, wie es vom Himmel herab sich der Erde mittheilt. Stellt sich in dem Sonnengotte die feurige zeugerische Kraft dar, die den eigentlichen Keim legt und zur Entwicklung bringt für alles irdische Leben, so kommt der Mond- und Nachtgöttin die erhaltende und schützende Fürsorge zu für alles zum Leben drängende und zur Entwicklung gebrachte. Dieses gemeinsame Wirken der beiden Gottheiten, wie es sich namentlich in dem Rahmen des Jahreskyklos vollzieht, soll im nächsten Kapitel uns beschäftigen: hier wollen wir wenigstens die Hauptmomente dessen was der Mondgöttin in ihrem Wirken auf und für die Erde zukommt kurz zusammenstellen.

Zunächst ist es die Blumenpracht und das junge Grün, wie beides im Frühling der Erde in wunderbaren, nie verstandenen geheimnissvollen Vorgängen entsprosst, welches in enge Beziehung zur Mondgöttin gebracht wird. Denn die Mondgöttin, die milde, die schützende und schirmende ist es, die das junge Grün von Gras und Laub, wie das Bunt der Blumen vor der Gluth der Sonne behütet und in jeder Nacht neu es dem Leben entgegenführt. Daher die Blumen im Culte aller Mondgöttinnen eine grosse Rolle spielen, da mit Blumen und Kränzen die Gottheit selbst in ihrem Bilde wie ihre Priesterinnen sich schmücken und viele einzelne Blumen und Sträucher in spezieller Beziehung den Göttinnen zugeeignet werden[1]).

[1]) Hera ἀνθεία P 1, 22, 1; Poll 4, 78 ἀνθεσφόροι der Hera; in Sparta trug

Dem ernsteren und praktischeren Sinne aber tritt diese Beziehung der Göttin wichtiger und bedeutungsvoller in der Einwirkung auf die Saaten und Früchte des Feldes hervor, die heiligen Gaben der gütigen Gottheit, ohne die das Leben der Menschheit in Noth und Entbehrung verfliessen würde und mittels deren das menschliche Geschlecht aus den Anfängen eines unsteten Wanderlebens heraufgeführt worden ist auf die Höhen der Cultur. Denn in der Nacht findet vor allem das Wachsen der Pflanzenwelt statt, die jetzt in dem Thau und der Feuchtigkeit durstig die himmlische Nahrung in sich schlürft, um aus ihr zu weiterem Sprossen und Gedeihen Kraft und Stärkung zu saugen. Alle Mondgöttinnen geben daher dieser Beziehung Ausdruck, indem bei der einen schärfer und bestimmter, bei der andern mehr zurücktretend ihre Einwirkung auf das Wachsen Gedeihen und Reifen der Früchte und Saaten wie der gesamten Vegetation hervorgehoben wird. So ist Athene die ernste heilige Gottheit auf die der Athener in frommem Glauben allen Segen seines Landes zurückgeführt hat. In den ihr geweihten heiligen Pflügen drückt sich dieser Glaube aus, da mit dem Ackerbau selbst, der Einführung und Begründung desselben, zugleich der Grund für die zur bleibenden Heimath sich gestaltende Landschaft und deren Zusammenhalt in Sitte und Religion, in Cult und Geschichte gelegt ist[1]). Der fromme Sinn der alten Bevölkerung Attikas hat gerade in Bezug auf Athene diesen Gesichtspunkt mit besonderer Liebe ausgebildet. Aber es ist nicht minder Artemis, die in einer Reihe von Culten und Beziehungen als ernste Schutzgöttin der Erträgnisse der Erde erscheint, die aber zugleich im Winter im Zorn sich abwendet von der Heimath. Denn wenn die Mond- und Nachtgöttin als die Trägerin der Kühle

der στέφανος ὃν τῇ Ἥρᾳ περιτιθέασιν den Namen πυλεών Ath 15, 22; Alcm 16. Auch die angeblichen Namen von Samos Μελάνθεμος und Ἀνθεμοῦσσα werden hierher gehören SchAp 2, 867. Über Art. vgl. EurHi 70ff; JA 154; ein Cultbild Mitt 5 T. 10 hält eine Blume in der Hand. Aphrodites Bez. zu den Blumen ist bekannt: sie selbst ἀνθεία Hes; ihre ἀνθηφόροι C 2821. 22; namentlich Rose u. Myrte, Anemone, Granate u. Tamariske (Hes. μυρῖκαι) auf die Göttin zurückgeführt. Persephone H 5, 6ff; 401f.

[1]) Athenes Bez. zum Ackerbau tritt namentlich in den τρεῖς ἄροτοι ἱεροί hervor Plut praec conj 42: der ἄροτος ἐπὶ Σκίρῳ als τοῦ παλαιοτάτου τῶν σπόρων ὑπόμνημα bezeichnet. Über das Geschlecht der Βουζύγαι (der Eponym ὁ πρῶτος βοῦς ὑπὸ ἄροτρον ζεύξας Hes) welche unterhalb der Akropolis auf dem der Ath. geweihten Felde den ersten Pflug zogen (SchAristL 644 τινὲς παρθένοι ἀλετρίδες τῇ θεᾷ, mit ἱεροὶ μυλῶνες vielleicht wieder ein Dreischwesternverband) Toepffer 136ff; der Βουτάδαι 113ff: Βούτης der erste Priester der Ath. Πολιάς. Auch mit dem Weine steht Athene in Beziehung, wie das Fest der Oschophorien ergiebt Mommsen 271ff. Wahrscheinlich gehört auch der Name ληῖτις hierher, da λήια (Hes λείχνοισι) = καρποὶ πυρινοί, wenn auch K 460 (P 5, 14, 5) schon auf die Beute bezogen.

wie der Nässe erscheint, die im Frühling und Sommer so segensreich auf die gesamte Vegetation einwirkt, so wird sie in den unfruchtbaren Theilen des Jahrs, wenn sie in dem Übermass von Kälte und Nass vernichtend auf das Erdeleben einwirkt, zu der zürnenden und grollenden, die diesen ihren Zorn und Groll die Erde empfinden lässt. Dieser Gesichtspunkt ist ausschliesslicher noch in Persephone ausgebildet worden: sie erscheint einerseits als diejenige welche in den fruchtbaren Theilen des Jahrs zur speziellen Schutzgöttin des Erdelebens wird, während ihr Verschwinden als Culturgöttin eben mit der nun hereinbrechenden Unfruchtbarkeit des Landes zusammenfällt. Aber selbst Aphrodite trägt diese ernstere Auffassung, während bei Hera gerade diese spezielle Beziehung zu den Saaten und Früchten des Feldes allerdings mehr zurücktritt[1]).

Und ferner sind es Sträucher und Bäume, deren Werden und Wachsen, deren jährlich neu sich Schmücken mit jungem Laub, mit reifer Frucht wieder neben dem Sonnengotte der Mond- und Nachtgöttin zugeschrieben wird. Auch hier ist die letztere die milde, die im stillen wirkende und schaffende neben dem in der ganzen Gluth seines Feuerwesens sich offenbarendcn Sonnengotte. Und auch hier wieder hat der Hellene in liebevollster Beobachtung der Natur unzählige Beziehungen herausgefunden, welche einzelne irdische Pflanzen, Gesträuche und Bäume mit dem Monde zu verknüpfen scheinen und hat diese Beziehungen im Spiele seiner rasch gestaltenden Phantasie zu Märchen und zu Wortgebilden der mannigfachsten Art umgeschaffen. Im Atheneculte ist es speziell der Ölbaum gewesen, dessen eminent segensreicher Einfluss, dessen hohe Wichtigkeit für das Land und seine Geschichte ihn in besondere Verbindung mit der Göttin gebracht hat, während in andern Culten andere durch besondere Eigenschaften wie

[1]) Art. ἀμαλλοφόρος Euphor 109; daher die ἱρὰ ἐνδεδεμένα ἐν καλάμῃ πυρῶν ἐξ Ὑπερβορέων φερόμενα mit dem Art.-Culte verbunden Her 4, 33. Als Göttin der Vegetation überhaupt erscheint Art. als Κορυθαλία, welches Wort (Hes) einmal nur eine andere Form der εἰρεσιώνη bezeichnet, sodann die durch sie gefeierte Göttin Polemo 86: das von diesem geschilderte Fest mit seinen Gaben soll offenbar die von der Göttin geschenkten Gaben darstellen; die Göttin selbst als τιθήνη, daher Fest Τιθηνίδια. Auch die Art. Λαφρία scheint einen ähnlichen Charakter gehabt zu haben wie ihre Cultnamen εὐδαίμων und βαθύπλουτος (Suid) andeuten. Ihre Bez. zum Wein tritt in dem Namen Οἰναία Ca 1, 534; Οἰνωᾶτις Hes; P 2, 25, 3 hervor. Callim 3, 130 bringt ihre Gnade dass εὖ μὲν ἄρουρα φέρει στάχυν, εὖ δὲ γενέθλη τετραπόδων, εὖ δ'οἶκος ἀέξεται; ihr Zorn 124ff Misswuchs und Theuerung wie auch Apd 1, 64ff. Der Zehnte aller Frucht ihr dargebracht XenAn 5, 3, 15; vgl. EurJT 20. Über Persephones Bez. zu den Früchten vgl. H 5, 450ff; 471ff; καρποφόρος P 8, 53, 7. Vgl. Kap. 11. Aphr. δωρῖτις P 1, 1, 3; mit Mohn und Apfel abgebildet P 2, 10, 4; andere Cultnamen ζείδωρος Empedocl b. PlutAmat 13; εὔκαρπος Soph 879; ἠπιόδωρος Stesich 26.

durch historisch oder culturell wichtige Momente ausgezeichnete einzelne Bäume und Sträucher die Wechselbeziehung zwischen ihnen und der Gottheit geschaffen haben[1]).

Und diese liebevolle Beobachtung des Monds und seines Einflusses auf die Natur zeigt sich auch darin, dass die Mondgöttinnen in so innigem Verhältnisse zu allen Theilen der Erde stehen, eben weil sie mit ihrem milden zauberischen Lichte alles zu durchdringen und alles zu erfüllen wissen. Der Reiz der mondbeglänzten Zaubernacht hat den Sinn des Hellenen ebenso gefangen genommen wie er uns befängt, nur dass er jenen um so mächtiger ergriffen hat, als ihm die Trägerin dieses zauberischen Glanzes die geheimnissvoll schaffende Gottheit selbst gewesen ist. Sie die aus den himmlischen Höhen ihr Licht herniedergiesst, dass es auf jedem Blatt, in jeder Welle, in jedem Thautropfen sich wiederspiegelt; sie die aus unendlichen Bronnen, aus unerschöpflichen Quellen die weite Erde speist mit Glanz und Licht und fröhlichem Schimmer: sie ist dem Menschen die wunderbare Zauberin geworden, die Inhaberin und Schöpferin alles dessen was durch das Dunkel der Nacht hindurch leuchtet und schimmert. So erbeben unter ihren Strahlen die Höhen der Berge, wie die Wiesen und Weiden der Niederungen; die sprudelnden Bäche und Quellen welche aus der Höhe zu Thal eilen, verkünden die Macht und den Glanz der Göttin, die in der feierlichen Stille der Nacht ihre leuchtende Bahn ziehend in Millionen von Lichtern ihres Wesens Fülle über die Welt ausgiesst. Daher nun die Göttin nach Höhen und Niederungen, nach Wiesen und Triften, nach Flüssen und Quellen ihre Namen empfängt[2]).

Aber auch mit dem Meere steht die Göttin in innigster Beziehung.

---

1) Heras Bez. zum jungen Grün Ath 15, 12—14; P 7, 4, 4; Hes Λέχερνα etc; ebenso Art. λυγοδέσμα P 3, 16, 11. Von den Bäumen besonders der Ölbaum im Dienste der Athene Her 8, 55; 5, 82; P 1, 26, 5; 27, 2; Apd 3, 178; Stephani Cr 1872, 64ff. Die Ölbaumzucht ist thatsächlich epochemachend für Attika gewesen, da Hesiod überhaupt noch keine Ölbaumzucht kennt. Vgl. Hehn 101ff (mag auch der Ölbaum schon Homer bekannt gewesen sein). Namentlich die Stelle an der Akademie wo Athene mit Hephaestos und Prometheus verehrt wurde scheint für die Einführung der Ölbaumzucht bedeutsam gewesen zu sein, da hier noch später P 1, 30, 2 ein hochheiliger Olivenhain SchSophOC 694ff; SchAristN 1005 (ὑπὸ ταῖς μορίαις). Die Zwölfzahl dieser μορίαι Istros 27 beruht wohl auf Fiction. Ath. κισσαία P 2, 29, 1; Art. δαφναία Str 343; P 3, 24, 8. Im Übrigen vgl. Kap. 3 und Murr aO.

2) Von den Höhen Artemis H 27, 4ff ἥ κατ' ὄρη σκιόεντα κ. ἄκρας ἠνεμοέσσας — παγχρύσεα τόξα τιταίνει — τρομέει δὲ κάρηνα ὑψηλῶν ὀρέων — φρίσσει δέ τε γαῖα πόντος τ' ἰχθυόεις —. Von den Niederungen SchEurPh 24 πᾶς λειμὼν ἱερός ἐστι τῆς Ἥρας; EurJT 1564 Ἀρτέμιδος λειμών; 1545; Hi 70ff; Persephone H 5, 7 λειμῶν' ἂμ μαλακόν. Aphr. ἐν καλάμοις oder ἐν ἕλει Ath 13, 31; Str 343; 683 (ἱεροκηπία), wie in Athen ἐν κήποις P 1, 19, 2. Hera ἑλεία InscrCos 38; Hes; Artemis ἑλεία Hes, Str 350; λιμναία, λιμνᾶτις oS 366.

Nicht nur dass sie in seinen Wellen spielt, mit den sich hebenden Wogen aufwärts gaukelt, in seine Tiefen wieder niedertaucht, in tausend Lichtern sich brechend, in tausend Farben erglühend: nein sie vermag hier mehr als in fröhlichem Spiel und lustigem Reigen auf und nieder schweben. Denn niemals erscheint sie freundlicher, verheissungsvoller, als wenn aus wilden Stürmen und schwarzen Wolkenmassen sie hervortaucht, goldene Lichtstreifen über die erregten Wogen werfend und unter goldnen Fesseln sie bezwingend. Hier ist sie ganz die mächtige Lichtgöttin welche die Finsterniss bekämpft und bändigt, ihre Stürme brechend, ihre dunkeln Wolken lösend und selbst Licht und Leben, Heil und Rettung verkündend. Wenn sie wieder, die leuchtende Himmelskönigin, siegreich am Himmel thront, dann legt sich der Sturm, die Wogen glätten sich und der Schiffer aus Angst und Gefahr wieder aufathmend betet gläubigen und dankerfüllten Herzens zu der mächtigen Helferin[1]). Was am Tage die brüderlich geeinten Dioskuren, die freundlichen Himmelssöhne der Sonne und des hellen glänzenden Gewölks bewirken, das wirkt Nachts die leuchtende Göttin, die aus den finstern Unheil verkündenden und Unheil bringenden stürmischen Wolken auftauchend in ihrer siegreichen Lichterscheinung Heil und Rettung verheisst und bringt.

Aber auch die Thierwelt steht unter dem bestimmenden Einfluss der Göttin. Wenn die letztere sich Abends erhebt von ihrer östlichen Ruhestatt, um ihre leuchtende Bahn am Himmel zu ziehen, dann erhebt sich auch das Wild von seiner Lagerstätte: im lieblichen Glanze der nächtlichen Herrscherin findet es sich zur Aesung und zum Spiel, zum Kampf und zur Liebe. Die Nacht ist des Wildes Tag und die nächtliche Gebieterin des Wildes Herrin. Und kehrt die Göttin im Frühling heim zum Beginn einer neuen grossen Laufbahn, dann bringt

---

[1]) Athene lehrt Danaus das erste Schiff bauen Apd 2, 12f, wie sie auch den Bau der Argo bestimmt Apd 1, 110; Ap 1, 19. 527; die dieser Tradition dienende Athene Ἰασονία in Kyzikus Ap 1, 959Sch bewahrte in ihrem Tempel den Anker der Argo. A. Ἰήτης Panofka ABA 1843, 260f; Παρεία P 3, 20, 8. Bez. auf Meer und Schiffahrt in den Κυβερνήσια Plut Thes. 17, wohl im Frühling bei Eröffnung der Seefahrt. Verehrung auf Vorgebirgen Σούνιον ἱερόν γ 278; P 1, 1, 1; SophAi 1219ff; EurK 293f; Mitt 9, 343ff; als Αἴθυια (MMayer Herm 27, 481ff) P 1, 5, 3. P 4, 35, 8 A. ἀνεμῶτις etc. Artemis λιμενοσκόπος Callim 3, 259; EurHi 228; Münzen der Magneten zeigen sie ein Schiff führend Head 256; ἐκβατηρία Hes; παραλία Cesnola Kypr. 299; εὐπορία Hes; νηοσσόος Ap 1, 570; auch die Σαρωνία trägt einen ähnlichen Charakter P 2, 30, 7; 32, 10; durch Sturm verderbend Plut Luc 13. Von Hekate Hsd 440 ἐσθλὴ παρεστάμεν τοῖς οἳ γλαυκὴν δυςπέμφελον ἐργάζονται. Aphrodite εὔπλοια P 1, 1, 3; C 4443; Bull 12, 30; Tümpel Ph 51, 385; ποντία κ. λιμενία P 2, 34, 11; ἡγεμόνη Hes; γαληναίη AP 10, 21. Vgl. EurHi 447 φοιτᾷ δ'ἀν' αἰθέρ' ἐστὶ δ'ἐν θαλασσίῳ κλύδωνι; Musaeus Hero 249 κρατέει πόντοιο. Auf Vorgebirgen SchAristN 51f; L 2; Str 398 etc.

sie auch der Thierwelt wie der Pflanzenwelt neues Leben, da alles sich nun zusammenfindet, sich paart, Lager und Nester baut für die junge Brut und diese zeugt, gebiert und aufzieht. Wenn die Göttin hoch in den Wolken ihre Bahn durcheilt, heisst es im Homerischen Hymnus auf Aphrodite, dann folgen ihr die Thiere in fröhlicher Lust und die Göttin erregt in ihrer Brust das süsse Verlangen, dass sie sich paarweise lagern in dunklen Waldesgründen[1]). Ist die Göttin schon auf ihren himmlischen Wanderungen in Beziehung zu den himmlischen Thieren getreten, unter denen sie einherschreitet, ihres Spiels sich freut, mit ihnen sich umhertummelnd oder von ihnen sich tragen lassend, mit ihnen in Scherz oder Ernst kämpfend und ringend, sie bändigend und zähmend, oder auch verfolgend und tödtend, so wird es dem Menschen leicht nun auch auf die irdischen Thiere diese Beziehung der Göttin auszudehnen und in liebevoller Beobachtung zu vertiefen.

Und weiter schreitet das helfende Thun, die himmlische Einwirkung der Mondgöttin zum Menschen selbst fort. Sie die hohe himmlische Frau wendet ihr schützendes Auge, ihre heilige Macht in ganz besonderer Weise dem Menschen zu und es ist naturgemäss zunächst das Weib, welches sich dieses starken Schutzes zu erfreuen hat. Auch hier knüpft der Glaube unmittelbar au die Beobachtung, die Erfahrung an. Denn als Zeitgöttin ist die Mondgöttin Reglerin und Ordnerin. Und gerade das weibliche Leben ist es, welches in seinen Phasen und Krisen sichtbar unter diesem ihrem Gesetze steht, da die weibliche Reinigung, wie Schwangerschaft und Geburt durch dasselbe bestimmt und geregelt wird. So ist die Mondgöttin in durchaus natürlicher Entwicklung zur Schutzherrin des weiblichen Lebens geworden[2]). Hat die Göttin, wenigstens nach älterer Auffassung, selbst der Liebe Lust und Leid erfahren; hat sie selbst mit dem Dunkelbruder oder mit dem Sonnenbruder das Band eines innigeren Verhältnisses geknüpft, um selbst die Frucht zu empfangen und diese zur Reife bringend zu gebären nach einer fest bestimmten gesetzlichen Zeit, so hat sie damit dem Weibe selbst ein Vorbild gegeben für ihr ganzes Thun und Leben. Sie wächst damit wie selbstverständlich zum Weibe schlechthin, zum Prototyp alles weiblichen Lebens, aller Lust wie alles Leides des Weibes empor. Und es zeigt sich dieses Verhältniss, diese Einwirkung der Gottheit gleichmässig in allen einzelnen uns bekannten Repraesentantinnen dieser Himmelsmacht: sie alle sind Geburtsgöttinnen, sie alle

[1]) H 4, 64ff. Ähnlich die geflügelte Artemis P 5, 19, 5 am Kypseloskasten τῇ μὰν δεξιᾷ κατέχει πάρδαλιν τῇ δὲ ἑτέρᾳ λέοντα, wenn hier auch zunächst in Bezug zu dem himmlischen Gethier. Vgl. H 27, 4ff, wo die Göttin aber mehr als die jagende, das Wild verfolgende, nicht als die Schützerin desselben erscheint; Ap 3, 883ff; AZ 1854, T. 61—63. Vgl. Mitt 20, 1ff; Eφ 1892. Taf. 9. 10.

[2]) Allg. vgl. hierüber Roscher vergl. Studd. 2, 24ff; 50ff.

nehmen das Leben des Weibes unter ihre besondere Obhut. Sehen wir später die Eileithyia als die eigentlich offizielle Geburtsgöttin, so ist zu bemerken, dass sie von Haus aus nichts als ein Cultname sei es der Artemis, die selbst unter diesem Namen angerufen wurde, sei es der Hera, deren Tochter Eileithyia genannt wird, gewesen ist. Aber auch in ihr zeigt sich dieselbe Beobachtung, die wir bei den Mondgöttinnen überhaupt gemacht haben: aus der Zwei- oder Dreizahl erst wächst die Mondgöttin allmälig zur einheitlichen Persönlichkeit empor, indem die zwei oder drei Phasen ihrer Erscheinung als eine Gruppe zusammengehöriger Personen gefasst sich später der einheitlichen Gottheit unterordnen. Es stellen sich demnach die Eileithyien den früher betrachteten Zwei- und Drei Schwestern-Gruppen als wesentlich gleich zur Seite, da auch sie, nur in spezieller Beziehung zur Schwangerschaft wie zur Geburt ausgebildet, unmittelbar aus der Zwei- oder Dreizahl der Mondphasen herausgewachsen sind. Und so sind auch die hyperboreischen Jungfrauen auf Delos die Phasen der Artemis, die zugleich als Eileithyia erscheint, wie nicht minder die Genetyllides oder Gennaides die Phasen der Aphrodite sind. Erscheint doch auch Eileithyia selbst in der Mehrzahl und bringt so gleichfalls die in Phasen erfolgende Entwicklung des Monds zum Ausdruck [1]).

Ist also die Mondgöttin als Geburtsgöttin in der Eileithyia zu einer selbständigen Persönlichkeit geworden, die freilich ihren innern Zusammenhang mit den grossen Cultgöttinnen nicht verleugnen kann, so erscheinen daneben, wie schon bemerkt, alle andern Mondgöttinnen neben ihren übrigen Beziehungen zugleich als Geburtsgöttinnen. Die Eileithyien sind eben wieder nur als ältere spezielle Cultform der Mondgöttin zu fassen, die dann der zur Einheit entwickelten Gottheit selbst untergeordnet, cultlich eingefügt worden sind. So ist zunächst Hera, selbst Eileithyia, die Geburtshelferin und in weiterem Sinne die

---

[1]) Eileithyia Λ 270 in der Mehrzahl und zugleich Töchter der Hera; ebenso Hsd 922; PdN 7, 1 = Eileithyia Tochter der Hera. Einer der ältesten Hymnen auf sie, wie er im Delischen Culte jährlich der Leto und Artemis dargebracht wurde, wird auf den Lykier Olen zurückgeführt P 1, 18, 5. Ihr Kommen aus dem Hyperboreerlande, ihre Verhüllung, die Fackel in ihrer Hand (P 7, 23, 6; Münzen), ihr Cultname εὔλινος (P 8, 21, 3 δῆλον ὡς τῇ Πεπρωμένῃ τὴν αὐτήν) etc lässt sie als Nacht- u. Mondgöttin erkennen. Altertümliche Culte in Amnisos auf Kreta (τ 188 σπέος; ἱερόν Str 476; Tochter der Hera P 1, 18, 5); auf Delos; Athen P 1, 18, 5; Tegea 8, 48, 7 etc. Die Ἀμνισίδες St weisen sowohl auf Art. Callim 3, 15. 162; Ap 3, 881 wie auf Eileithyia als die Hauptgöttin von Amnisos. Eileith. u. Art. als zusammengehörig Dd 5, 72; P 3, 17, 1; 14, 6. Dreizahl der Eileithyiae in Athen P 1, 18, 5; die Ἀρτέμιδες Cs 3101; Art. mit den Eileithyien Benndorf Reisen 77; die 2 hyperboreischen Jungfrauen neben der Art. Her 4, 35; die 2 ἐρσηφόροι derselben in Agrae Cleidem 1 zeigen die ursprüngliche Zwei- oder Dreizahl im Culte der Eileithyia und den Zusammenhang dieser mit Artemis.

Ehegöttin, die — hier hat ihre spätere Stellung als die rechtmässige Gemahlin des höchsten Gottes eingewirkt — vor allem als die Schirmerin des ehelichen Lebens und der Rechte der Gattin erscheint. Und weiter ist Athene gleichfalls eine Göttin, deren Wesen als Eileithyia speziell in Attika ein uraltes Dogma bildete. Und während Artemis hierin gleich der Athene, in ihrer Eigenschaft als Eileithyia die reine keusche Jungfrau ist, zu der sie freilich erst im Laufe ihrer Entwicklung geworden ist, vertritt Aphrodite in freierer Auffassung eben dieselbe Beziehung. So verschieden also auch die Entwicklung der einzelnen Mondgöttinnen unter der Einwirkung verschiedener historischer und cultureller Momente sich vollzogen hat; und so bestimmt im Grunde das Wesen mehrerer dieser Gottheiten, wie dasselbe auf dem Höhenpunkte ihrer Genese sich offenbart und sie als reine keusche Jungfrauen erweist, die Beziehung zur Schwangerschaft und zur Geburt ausschliesst: diese Beziehung bleibt dennoch auch in ihnen erhalten und beweist damit, dass wir es in ihr mit einem hochaltertümlichen Moment zu thun haben welches alle Erscheinungsphasen überdauert hat. Die Beziehung der Mondgöttin als der Trägerin der Monatsperioden zur Schwangerschaft und zur Reifung der Frucht ist eben eine so natürliche und so selbstverständliche der menschlichen Auffassung speziell der älteren Phasen menschlichen Denkens und Empfindens gewesen, dass sie sich auch unter der Einwirkung später entgegengesetzter Anschauung erhalten hat. Wir sehen also wie alle Mondgöttinnen gleichmässig dem Liebesleben des Weibes vorstehen, indem sie vor allem den Höhepunkt desselben, die Entbindung, unter ihren Schutz nehmen. Diese allen gemeinsame Beziehung findet in ihrem Wesen als Trägerinnen der Zeitordnung ihre Erklärung und Begründung[1]).

---

[1]) Heras Bez. zu Eileithyia (Hes) oS 394. Helferin H 1,96; T 119; vgl. P 3, 13, 9; SchPdO 6, 149 αἰτία γενέσεων. Die der Hera heiligen Kräuter Granate Lygos etc scheinen thatsächlich ML 1, 2090 zur Heilung von Frauenkrankheiten und namentlich krankhafter Menstruation angewandt zu sein. Hera θαλαμία, γαμηλία SchPdO 6, 149; EusPrEv 3, 1, 2; Archiloch 18; γαμοστόλος SchEurPh 1760; vgl. P 5, 13, 3f (Ehestifterin). Hera ζυγία Ap 4, 96; Hes. Athene als Αὔγη ἐν γόνασιν und zugleich als Eileithyia P 8, 48, 7; Helferin Aristid 1, 157 (Sch ἡγεῖται ὡς μαιευσομένη); die Cultnamen Πρόνοια und ζωστηρία (Ca 1, 273; P 1, 31, 1) dem entsprechend erklärt (λυσαμένη τὴν ζώνην). Vgl. P 2, 33, 1. Athene γενετιάς, γενετυλλίς Nicet. Die Priesterin der Ath. ging mit der αἰγίς (Suid) in das Haus der Wöchnerin OJahn BSG 1855, 60. Artemis unter vielfach wechselnden Formen als Eileithyia Ca 555. 187f. 3214 etc; πρασῖαι Ἀρτέμιδες 3101. Der Name ὀρθία (Alcm 23) auf ihre Geburtshülfe bez. SchPdO 3, 54; AeschSu 676 Weihungen von Gewändern der Wöchnerinnen an Art. EurJT 1462ff; AP 6, 271. 272. 274ff. Art. ὀρσιλοχία AntLib 27; λοχεία Plut Qsymp 3, 10, 3; C 1768 etc; λοχία EurS 958; λεχώ Ja 52; εὔλοχος EurHi 166; λυσίζωνος Hes; SchAp 1, 288; σοωδίνα Cs 3407. Vgl. Callim 3, 21ff; PlutArist. 20; AeschSu 676; AP 6, 242; Menander f. 488 M; SchTheocr. 2, 66

Ist nun die Mondgöttin in natürlicher Entwicklung die Schutzherrin des weiblichen Geschlechts geworden, so ist es selbstverständlich, dass sie nicht nur die Phasen des weiblichen Geschlechtslebens, sondern auch das ganze Leben des Weibes nach allen seinen Richtungen unter diesen ihren Schutz nimmt. Alles was des Weibes Sinn und Herz erfüllt wird auf die Göttin, die himmlische Frau, zurückgeführt. Und wie dem Weibe nichts so lieb und theuer ist, als die Kinder, die sie in Lust empfangen, in Schmerz geboren hat, so legt sie auch diese ihre Kinder der hohen Schutzgöttin vertrauensvoll ans Herz und betet zu ihr um deren Wohl und Gedeihen[1]).

So ist die Mondgöttin zur mächtigen Patronin geworden, die in erster Linie über dem weiblichen, im weiteren Sinne über dem menschlichen Leben überhaupt steht und als erhaltende Macht sich in allen Verhältnissen und Beziehungen zu erkennen giebt. Ist sie in der Natur die Vertreterin der Nacht mit ihrer Kühle und Labung im Sommer, so ist sie damit zugleich eine Gottheit der Stärkung, der gesundenden Erhaltung geworden: sie ist selbst die Hygiea, die später wieder als besonderer Begriff abgetrennt zu eigener Persönlichkeit erhoben wird. Sie tritt hier völlig gleich dem Asklepios auf, den wir ja gleichfalls aus dem Dunkelbegriff sich haben entwickeln sehen und der daher, wenn er auch einen andern Ausgangspunkt gehabt hat, in Wesen und Wirken sich der Mondgöttin an die Seite stellt. Und wie die letztere nach dieser Richtung hin Krankheit abwehrt, so wendet sie dem Glauben des Menschen überhaupt alles Übel und alles Unheil ab: sie wird die Soteira, die Helferin und Retterin, die Heilandin, an die sich der Mensch in aller Noth des Lebens wendet, der er in Freude und Leid, bei Geburt und Tod, in Glück und Unglück um Hülfe und Rettung in inbrünstigem Gebete sich naht[2]). Denn wie alle grossen

---

(χανηφορία). Hekate SchTheocr. 2, 12. Aphrodite Artem 2, 37. Die Γενετυλλίδες oder Γενναίδες P 1, 1, 5; in derselben Bez. zu Aphr. wie die Eileithyien zur Art.: in der Einheit als Aphr. selbst SchAristN 52 (γενέσεως ἔφορος). Anderseits aber auch die Γενετυλλίς Hes in Bez. zu Hekate; SchAristTh 130. Vgl. über Aphrodite im allg. P 2, 34, 12; 10, 38, 12: 5, 18, 3 etc; θαλάμων ἄνασσα Hes; sie ist dann zur Patronin der Hetären geworden.

[1]) Κουροτρόφος Ath. Stark NMemorie 2, 243fl; Aphr. Soph bei Ath 13, 51; Art. Dd 5, 73; παιδοτρόφος P 4, 34, 6; Her 6, 61; Ath 4, 16; Hekate SchAristV 804. Vgl. AristL 700; Ja 517 etc.

[2]) Athene in Bez. zur Gesundheit als Ἀλέα P 8, 47, 1 zwischen Asklepios und Hygiea; P 1, 23, 4 Ἀθηνᾶ Ὑγίεια neben Hygiea; Ath Ὑγίεια 1, 31, 6; Ca 1, 335; 2, 163; Plut Per 13; Aristid 1, 22. Ath Παιωνία P 1, 2, 5; dieselbe neben den Personificationen Ἰασώ u. Ὑγίεια P 1, 34, 3. Bruchmann DBreslau 1889. Artemis in allg. Bez. zum körperlichen Gedeihen Callim 3, 130ff; Art. θερμία, θερμαία Aristid 1, 503 (δοῦναι λύσιν ἁπάντων τῶν δυσχερῶν); C 2172. 73; CIns 24; προστατηρία AeschSe 449; EurHi 55ff uö. Aphrodite ἰατρίνη Ca 3, 136; neben Πανακεία P 1, 34,

Götter in henotheistischer Tendenz zu Schutzmächten nach allen Seiten des menschlichen Lebens hin sich entwickeln, so trägt auch die Mondgöttin als die eifrige Bekämpferin des feindlichen Dunkels in ihrem Wesenskerne selbst den Grund für ihre Entwicklung zu einer allgemeinen Schutzgöttin. Denn wie das Dunkel nach seiner feindlichen Seite dem Menschen zum Begriff und Ausdruck des Bösen in physischem und materiellem, in ethischem und intellectuellem Sinne geworden ist, so ist auch die Himmelskönigin in ihrem Gegensatz gegen dieses Dunkel zur Vertreterin des Heil und Rettung und Segen bringenden Prinzips geworden.

Entwickelt sich so die Mondgötttin zu einer allgemeinen Schutzgottheit, so ist ihr Charakter als Zeitgöttin zugleich der Ausgangspunkt einer neuen Entwicklungsreihe, die sie zu einer tief sittlichen Macht stempelt. Indem sie nemlich die Monate und Jahre in unveränderlicher unwandelbarer Ordnung herbeiführt, wird sie damit, wie schon wiederholt hat hervorgehoben werden müssen, überhaupt zur Vertreterin der Ordnung, der Gesetzlichkeit. Sie erst sahafft für ein geordnetes Leben in Familie und Gemeinde die feste Grundlage, da durch sie und in ihr die sichern unentrückbaren Anhaltspunkte gegeben werden, um die sich ein sesshaftes auf Ackerbau und Zusammenleben von Gemeindegenossen gegründetes Leben zusammenschliessen kann. Und diese ihre Macht des Gesetzes, der Ordnung erweist ihre Kraft und Thätigkeit in allen Verhältnissen des Lebens, des sozialen sowohl wie des staatlichen. Überall wo Gesetzlichkeit und Zucht herrscht, da ist die Thätigkeit, der Segen der Göttin unverkennbar: alle Zuchtlosigkeit und Unordnung ist ihr ein Greuel. Die Familie, die Geschlechterverfassung, die staatliche Ordnung bauen sich auf ihr auf: ja die einzelnen Zünfte und Handwerke verehren die Athene gleichfalls als ihre Patronin. Und wenn auch dieser Gesichtspunkt nach seiner vollen Schärfe nur in Athene zum Ausdruck kommt, derjenigen Mondgöttin, deren Werdegang das Aufwärtsringen des Genius des Attischen Volks und Staats wiederspiegelt, so zeigen doch auch Artemis, Hera, Persephone dieses Prinzip der Ordnung, wenn auch nur in der beschränkten Richtung, nach der sich ihre Entwicklung vollzogen hat. Und so ist die alles Leben mit ihrem Zeitmaasse bestimmende, regelnde und ordnende Mondgöttin — wenn dieses auch wieder in erster Linie nur

---

3. Allg. Cultnamen der Hera ἐπήκοος Bull 3, 336; εὐεργεσία Hes; ὑπερχειρία P 3, 13, 8. Athene ἀλεξίκακος Aristid 1, 26: σώτειρα Hes: P 8, 44, 4; ὑπερδεξία St; καθάρσιος Aristid 1, 26; ἀποτροπαία Syll 370, 70. Artemis ὀρθία, ὀρθωσία SchPdO 3, 54 ὅτι ὀρθοῖ εἰς σωτηρίαν; εὐπραξία C 5613b (πρᾶξις P 1, 43, 6 Aphr.); εὐάκοος C 2172f; 2566; ἐπήκοος Bull 1, 293; C 5941; σώτειρα Cs 16. 112 etc; CIns 915; P 1, 40, 2; 44, 4; 2, 31, 1; 8, 30, 10 etc. Hekate σώτειρα C 3227q. Aphrodite εὐμενής Hes; ἐλεήμων Hes; ἐπήκοος C 3542 etc.

von Athene zutrifft — zur Gottheit der klaren Besonnenheit, der strengen Zucht und Gesetzmässigkeit geworden, die damit zugleich zu einer eminent sittlichen Macht sich erhebt, welche auch ihre Gläubigen zu sittlichem Wollen und sittlichem Thun zwingt[1]).

Aber noch nach zwei andern Seiten hat sich die Mondgöttin in ihrer Eigenschaft als Zeitgöttin entwickelt. Denn einmal theilt sie als Moira den Menschen Gutes oder Böses je nachdem zu, indem sie in der Zeit, die in ihr ruht und die sie heraufführt aus der Zukunft zur Gegenwart, das bringt was den Menschen trifft an Freude oder Leide. Und wenn auch dieses blindlings und ohne Rücksicht auf die Würdigkeit des Menschen Austheilen später als ein besonderes Merkmal der abstrakten Moeren und unter welchen Namen sie sonst gefasst werden erscheint: etwas hat jede Mondgöttin von dieser Schicksalsmacht in sich erhalten, da jedes Bittgebet welches der Gläubige an sie richtet sie als der Zukunft mächtig, über der Zukunft Gaben verfügend anerkennt. Und weiter hat jede Mondgöttin mit der Zukunft zugleich deren Geheimnisse in sich beschlossen. Und wenn auch in dieser Beziehung die mächtigere Mantik des Sonnengottes im Laufe der Zeit die ältere und beschränktere der Mondgöttinnen verdrängt hat, es kann nicht bezweifelt werden, dass einst die Mondgöttin es gewesen ist, welche die Zukunft besass und beherrschte und im Besitz zugleich von deren Geheimnissen in erster Linie die Kraft und die Gabe hatte auch andern die Zukunft zu verkünden. Daher mantischer Dienst in den Culten aller Mondgöttinnen uns entgegen tritt, wie ja auch die Moiren, Erinyen und andere Mondschwesternverbände unmittelbar die Beziehung auf die Zukunft und deren Inhalt an sich

---

1) Athene βουλαία Antiph 6, 45; Ca 3, 272. 683; ἀμβουλία P 3, 13, 6; ἀγοραία 3, 11, 9; Ath Θέμις Ca 3, 323; ἀξιόποινος P 3, 15, 6; σταθμία Hes: φρατρία Plato Enthyd 28; Bull 5, 224f; C 2347g; ἀπατουρία P 2, 33, 1; ἀρχηγέτις Aristid 1, 608; πολιάς in Athen Her 5, 82; Ca 1, 188 etc; in Trozen P 2, 30, 6 und in zahlreichen andern Städten; πολιοῦχος 3, 17, 2; πολίαχος Ja 79; πολιᾶτις P 8, 47, 5; ἀστύοχος Ja 96; Ath. δημοκρατία Ca 3, 165. Ath. ξενία P 3, 11, 8. Bez. auf Amphiktyonieen Ath. Ἑλλανία EurHi 1123; Συλλανία PlutLyc 6; ἀμαρία (= ὁμαρία, ὁμαγυρία) Syll 178; Παναχαίς P 7, 20, 2 etc. Artemis ὡραία Eφ 1884, 69; κελκαία Petersen ÖstrMitt 5, 21ff (Hekate Conze Heroen u. Göttergestalten 33), ὀρθία SchPlato 633 ἡ τὴν πολιτείαν ἀνορθοῦσα; daher als Εὔκλεια, Εὐνομία Ca 3, 277; H 20 Ἀρτέμιδι ἅδε δικαίων πτόλις ἀνδρῶν. Art. ἀγοραία P 5, 15, 4; βουλαία Ca 2, 302; βουληφόρος Syll 391; ἀριστοβούλη PlutThem. 22. Artemis als Themisto Istros 57; als Hekate Hsd 430ff ἔν τ' ἀγορῇ λαοῖσι μεταπρέπει ὅν κ' ἐθέλῃσιν — ἔν τε δίκῃ βασιλεῦσι παρ' αἰδοίοισι καθίζει —. Bez. auf Geschlechterverbände Hes κουρεῶτις. Hera hat sich speziell zur Schützerin aller auf der Ehe beruhenden Ordnung ausgebildet; Aphrodite in ihrer späteren Auffassung an dieser Entwicklung sich wenig betheiligt, obgleich auch sie P 1, 10, 2, Epimenid 9 von Haus aus auch eine ernste und strenge Wesensseite gehabt hat.

tragen. Namentlich der Artemiscult scheint diese Wesensseite der Mondgöttin speziell ausgebildet zu haben: die Sibylla ist einst selbst Artemis gewesen und hat erst im Laufe der Zeit dem mächtigen Sonnenbruder nach dieser Richtung sich untergeordnet; und ebenso scheint die Pythia einst im Dienste, dh als Darstellerin der Mondgöttin ihr Amt versehen zu haben, um dann später in den Dienst der vollkommneren Mantik des Sonnengotts überzugehen[1].

So verschieden sich also auch — das darf zusammenfassend gesagt werden — die einzelnen Mondgöttinnen auf dem Grunde mannigfaltiger nationaler und lokaler, kultureller und zufälliger Verhältnisse zu selbständigen und eigengearteten Persönlichkeiten sich entwickelt haben, selbst auf dem Höhepunkte ihrer Entwicklung zu sittlichen und geistigen Mächten vermögen sie nicht ihre Ursprünge als Naturerscheinungen und Naturmächte zu verleugnen.

Nachdem wir so in kurzen Zügen die verschiedenen Beziehungen der Mondgöttin in deren einzelnen Vertreterinnen gezeichnet haben, mag es gestattet sein noch einen letzten Rückblick auf ihren Entwicklungsgang im allgemeinen zu werfen. Alle einzelnen Beziehungen, wie sie uns später in den Mondgöttinnen entgegentreten, sind sämmtlich, das muss aufs bestimmteste behauptet werden, aus dem natürlichen Kerne ihrer Monderscheinung selbst in unmittelbarster Evolution hervorgegangen. Und wenn auch zwischen der Zeit, wo die Göttin nur als die mit der Sichel oder mit dem Kreisrund identische himmlische Macht geschaut und verehrt wurde, und derjenigen, wo sie völlig von der Monderscheinung gelöst als eine Gottheit empfunden und geglaubt wurde, die der Mondordnung nur als eines Werkzeugs, eines sichtbaren Beweises ihrer Macht sich bediente, Jahrtausende und aber Jahrtausende liegen: die Entwicklung, in der sich die Auffassuug des Monds unendlich langsam, aber doch mit unfehlbarer Sicherheit vollzogen hat, ist als eine stetige, niemals unterbrochene anzusehen. Von der grausigen, furchtbaren, mit dem Zauberspuk einer ewigen Verwandlungsfähigkeit verbundenen Nacht- und Dunkelerscheinung ist die Mondgöttin so zu der stolzen, siegreichen Nacht- und Himmelskönigin emporgewachsen. Denn war sie einst nur das Haupt des männlich gefassten Nacht- und Dunkelgotts, so hat sie sich von dem letzteren allmälig gelöst, um aber gleichfalls auch in dieser ihrer Selbständigkeit zunächst noch den Charakter der furchtbaren und grausigen Nachterscheinung beizubehalten. Das höchste Interesse hat dem menschlichen

[1]) Von Selene stammt Musaeus Plato rep 2, 7; Philoch 200 (Epimenid 13) mit seinen λύσεις τελεταί καθαρμοί. Φοίβη AeschE 6ff ältere Besitzerin des Delph. Orakels. Mantik im Dienst der Hera P 9, 3 fin; der Athene Phot Σκίρον; von Aphrodite Artemid 2, 37 ἀγαθὴ καὶ μάντεσι, πάσης μαντείας κ. προγνώσεως εὑρετίς: über Artemis Kap. 11.

Geiste die in ununterbrochener Verwandlung sich vollziehende äussere Gestalt des Monds erweckt, der in der Sichel und im Vollmonde zwei völlig verschiedene Formen aufwies, die aber ebensowohl nach der zunehmenden und nach der abnehmenden Sichel neben dem Vollmonde als drei geschiedene Erscheinungsformen aufgefasst werden können. Die Geschiedenheit dieser Formen, die aber bei dem unmerklichen Ineinanderübergehen der einen in die andere, nichts festes und klar erkennbares bieten, hat den Verstand wie die Phantasie mit magischer Gewalt angezogen und den Menschen zu immer neuen Versuchen gebracht die Wechselbeziehung dieser zwei bezw. drei verschiedenen Formen sich verständlich zu machen. Die Graeen und Gorgonen bieten hierfür die nächstliegenden Beispiele[1]).

Das Interesse, welches die Monderscheinung so nach ihrer äusseren Gestalt im Menschen erregte, ist nun im höchsten Grade gesteigert worden, als sich die Beobachtung und Erfahrung aufdrängte, dass der scheinbar ganz unregelmässig sich vollziehende Verlauf der Mondentwicklung thatsächlich eine aufs genaueste abgemessene Zeitspanne umfasste. Das nur im Umschwunge von Nacht und Tag sich vollziehende ewige Einerlei der Zeit, wie es sich zunächst und ausschliesslich dem menschlichen Geiste als die allein gültige Zeitform aufgedrängt und eingeprägt hatte, wurde nun einer höheren Ordnung unterworfen, welche sich für das Leben des Menschen zu einem Gesetze von höchster Bedeutung gestaltete. Mit dieser Erfahrung, dass die Monderscheinung in ihrem monatlichen Kreislaufe eine streng eingehaltene Zeitordnung der Welt gebe, war dem Menschen überhaupt ein Verständniss für die Bedeutung der Zeit als des das Leben aller Geschöpfe bedingenden und beherrschenden Gesetzes gekommen. So ist ihm die Mondgöttin die Vertreterin und Trägerin der ersten höheren Ordnung geworden, die das gesamte kosmische Leben unter ihren Zwang, unter ihre Herrschaft stellte. In unzähligen Versuchen hat der menschliche Verstand getrachtet das Verhältniss dieser Zeitordnung zum Leben sich klar zu machen, die Beziehung derselben zu dem was des Lebens Inhalt ausmachte zu erklären. Bildete die Zweiheit oder die Dreiheit der Mondphasen gleichsam einen Verband dreier geschiedener und doch innerlich aufs engste zusammenhängender Gestalten, einen Reigen von zwei oder drei sich ablösenden Personen, so hat die combinirende und gestaltende Phantasie des Menschen diesen Bund der zwei oder drei Mondschwestern in mannigfacher Weise auszudrücken versucht. Denn nach der Beziehung, in die der Mensch die Monderscheinung als die Trägerin der Zeit zu dem brachte, was eben den Inhalt der Zeit ausmachte, musste der Gehalt jener Mondschwestern sich anders gestalten. So zweifellos es für den Menschen im allgemeinen feststand, dass die Zeit, dh die

[1]) Vgl. über diese oS 110; auch für das folgende ist auf oS 112ff zu verweisen.

Monderscheinung als solche — da es ausser Tag und Nacht nur diese eine Zeitordnung, Zeiteinheit, Zeitrechnung gab — auch dasjenige brachte und mit sich führte, verhängte und zutheilte, was eben in dieser Zeitspanne sich ereignete, so verschieden konnte er doch diese in der Zeit sich vollziehenden Geschehnisse auffassen und erklären. So hat er in den Moiren allgemein die Mondschwestern als diejenigen bezeichnet, welche alles was geschieht, mag dieses Gutes oder Böses, Glück oder Unglück sein, zutheilen; er hat in den Horen dieses ihr Zutheilen in besondere Beziehung zum vegetativen Leben gebracht; in den Erinyen schon die Wechselbeziehung zwischen äusserem Schicksal und innerer Würdigkeit zum Ausdruck gebracht und in den Chariten, Musen und andern ähnlichen Gestalten in weiterer Vertiefung des Wesens der Zeit andere Wechselbeziehungen zwischen der Zeit als solcher und ihrem Inhalte dargestellt. In all diesen Auffassungen und Bildungen haben wir hoch interessante Versuche des menschlichen Geistes zu erkennen, das Wesen der Zeit und ihrer Beziehung zum Leben zu erfassen, speculativ zu durchdringen und zum Ausdruck zu bringen [1]).

Wenn so die Monderscheinung als die Trägerin der Zeit und der Zeitordnung eine Reihe hochbedeutsamer mythologischer und religiöser Bildungen hervorgebracht hat, so hat nun die Beziehung des Monds zum Himmel und zu dessen Äusserungen in anderer Weise auf die Entwicklung des Mondbegriffs eingewirkt. Die Einwirkung des Monds auf die Wasserseite des Himmels, wie sie der antiken Anschauung feststand, hat ihr die innere Verbindung mit dem himmlischen Nass gegeben; hat ihr damit zugleich die eminente Bedeutung für das vegetative Leben der Erde; endlich auch die Beziehung zu den Winden gegeben. Vom Anschauen ihrer äusseren Erscheinung ausgehend, ihre himmlische Laufbahn mit Aufmerksamkeit begleitend, die einzelnen Evolutionen ihres Monats- und in späterer Erweiterung ihres Jahreslebens verfolgend und mit den Entwicklungsphasen der andern himmlischen Mächte, vor allen des Dunkelgotts und des Sonnengotts combinirend, hat der mythopoetische Geist die Mondgöttin zu einer weltbeherrschenden Macht erhoben, zu einer charaktervollen originalen Persönlichkeit gestaltet, deren Monats- und Jahreskyklos zum Lebenslaufe wird, in dem sie einmal selbst und in ihrer Person Erfahrungen mannigfacher Art, Leid und Freude, Schmerz und Glück empfängt, und in dem sie zugleich in die unmittelbarste Beziehung zur Erde und zu deren Geschöpfen tritt, die sie in ihrem Leben zu schüzten und zu fördern, aber auch zu schädigen und zu vernichten

[1]) Es lag nahe das in anderm Zusammenhange Kap. 4 gegebene hier wenigstens seinem wesentlichen Inhalte nach in der Darstellung der Mondmythologie noch einmal zusammenzufassen.

die Macht hat. Aber alle diese Beziehungen haben sich, das muss immer wieder bestimmt hervorgehoben werden, unmittelbar und in ununterbrochener Continuität sich entwickelnd aus der äussern Erscheinung des Mondes und aus der Auffassung seiner Beziehung zum himmlischen wie zum irdischen Leben heraus gestaltet und es giebt nichts in der Mythologie des Mondes, was nicht aus dem natürlichen Kerne seines Wesens erklärt werden könnte.

Elftes Kapitel.

Sonne und Mond.

Wir haben uns bislang im Wesentlichen auf die Betrachtung der Mondgöttin als solcher beschränkt, nachdem wir in anderm Zusammenhange ihre Verbindung mit dem Dunkelgotte behandelt haben. Die Mondgöttin tritt aber ausser mit dem letzteren auch mit dem Sonnengotte in engere Beziehung und dieses Wechselverhältniss der beiden Lichtgottheiten haben wir uns hier noch vorzuführen.

Sonne und Mond erscheinen zu einander in den mannigfachsten Beziehungen. Bald schreitet die Sonne dem Monde, bald dieser der Sonne vorauf; heute vollziehen beide gemeinsam ihre Wanderung durch die himmlischen Gefilde, in einigen Tagen trennen sie sich und es überlässt der eine dem andern allein die Laufbahn. Und während jetzt die Monderscheinung ganz zurücktretend in kaum sichtbaren vergehenden Formen am Tageshimmel weilt, glüht sie nach kurzer Zeit als mächtiger Feuerball am nächtlichen Himmel. Ist zur Vollmondzeit das Leben beider Gottheiten zeitlich völlig geschieden, da der Aufgang der einen den Untergang der andern bringt, so vereinigen sich beide nach kurzer Frist wieder im Wunderlande des Westens, wohin die eine früher, die andere später verschwindet und wo die gläubige Phantasie die Verbindung der beiden sei es in feindlichem, sei es in freundlichem Zusammentreffen sich ausmalt. Dieses wunderbar wechselnde Verhältniss der beiden Gottheiten hat nicht verfehlt die Mythendichtung in hervorragender Weise zu beschäftigen und hat eine fast unendliche Fülle von Combinationen geschaffen, deren hauptsächliche wir uns hier verständlich machen wollen.

Solange die Mondgöttin noch nach ihrer wesentlichen Verbindung mit der Nacht als lichtfeindlich aufgefasst wurde, war einerseits ihre engere sei es freundschaftliche sei es erotische Verbindung mit dem Dunkelgott, anderseits ihre Feindschaft gegen die Sonne, den Sonnengott eine natürliche selbstverständliche Annahme. Und auch als der Mond zu einer selbständigen Gottheit geworden war, die in der Gorgo oder Medusa noch den vollen Gegensatz gegen das Licht sich bewahrt, bleibt diese Feindschaft des Sonnengotts gegen die

Mondfrau erhalten. Das zeigt die Sage von Perseus und Medusa, die, mag sie der Zeit des Vollmonds, mag sie der Zeit der Conjunction Ausdruck geben wollen, auf alle Fälle den Gegensatz des Sonnengotts gegen die Mondfrau darstellt: jener schneidet der letzteren das Haupt ab oder löscht ihr das eine mächtige Auge aus[1]). Der Tagesgott bringt eben der Nachtgöttin, als welche hier der Mond erscheint, Tod und Vernichtung. Und demselben Gedanken dient im Culte die Verfolgung der Mondpriesterinnen durch den Sonnenpriester. Stellen hier wieder die priesterlichen Diener die Gottheit selbst dar, so ist in der Verfolgung der Minyaden oder Proetiden durch den Priester des Dionysos dramatisch das Verhältniss des Sonnengotts zur Mondgöttin ausgedrückt, welches in dem nie rastenden Laufe der beiden durch die Himmelsräume den Eindruck einer leidenschaftlich betriebenen Verfolgung des einen durch den andern macht. Wenn hier gerade das Erreichtwerden der Mondpriesterin durch den Sonnenpriester das entscheidende Moment im Culte bildet, so darf man daraus wohl den Schluss ziehen, dass hier die Conjunction der beiden Lichtmächte den Ausgangspunkt für die Ceremonie bildet: je näher die Sonne dem Monde kommt, desto mehr vergeht der letztere, bis er beim Erreichtwerden durch die Sonne auch in seinen letzten schwachen Erscheinungsformen verschwindet, vergeht, hinstirbt. Wenn dieses die Bedeutung der Ceremonie im Dionysosculte ist, so ist doch im Allgemeinen zu sagen dass die enge freundliche Verbindung, welche nach späterer Auffassung die selbstverständliche Charakteristik des Sonnengotts und der Mondgöttin bildet, fast alle Spuren der älteren Auffassung verwischt hat. Nur in der Heroensage wie im Culte haben sich bestimmte Spuren dieser älteren Auffassung erhalten, welche Sonnengott und Mondgöttin in Gegensatz und Feindschaft unter einander dachte, eben weil die Mondgöttin in ihrer engen Verbindung mit Nacht und Dunkel selbst ein Theil des letzteren zu sein schien und damit in schroffen Gegensatz gegen die Lichterscheinung der Sonne trat[2]).

[1]) Über Graeen und Gorgonen oS 110ff. Perseus ist aufs deutlichste als Sonnenheros gezeichnet, doch kann auf seinen Sagencomplex hier nicht weiter eingegangen werden. Die κίβισις dh den Wolkensack, die κυνῆ dh die Wolkenhaube, die Flügelschuhe dh die Wolkenflügel entlehnt der Sonnenheld hier vom Dunkelgotte, dem jene Ausrüstungstheile von Haus aus gehören, die aber doch auch von dem Sonnengotte wiederholt in Gebrauch genommen werden.

[2]) Über die Minyaden PlutQG 38: die 3 Schwestern sind deutlich als Mondschwestern gezeichnet: das Fest der Ἀγριώνια stellt die Verfolgung derselben durch den Sonnengott dar. Ebenso sind die Proetiden durch ihre Raserei, ihr Umherschweifen, das Ausfallen der Haare, die wirkliche oder geglaubte Verwandlung in Kühe, ihre Verfolgung, den Tod der einen Schwester als Mondheroinen gezeichnet; vgl. Hsd f41—43; Acusil 19; Pherec 24; AelVh 3, 42; Apd 2, 26ff; ServE 6, 42 etc. Roscher will in der Sage Bez. auf pathologische Momente

Das freundliche Verhältniss der beiden Lichtgötter, wie wir es später, als das Lichtwesen der Mondgöttin allgemeine Anerkennung gefunden hatte, das religiöse Denken beherrschen sehen, kann wieder sehr wechselnd gefasst werden. Solange der Monatskyklos noch den Mittelpunkt der Jahresrechnung bildet und ihm sich das Leben der Götter selbst unterordnet, ist die Mondgöttin als die eigentliche Trägerin dieses Kyklos die führende, die leitende und der Sonnengott ordnet sich ihr unter. Dieses Verhältniss der beiden tritt uns in tief poetischer Auffassung in der Beziehung der Mondgöttin Athene zu den Sonnenheroen Perseus, Diomedes, Bellerophon, namentlich aber zu Herakles entgegen. Ist der Sonnengott der leidenschaftliche, der glühender Kraft erfüllt so leicht des rechten Maasses vergisst, so ist die Mondgöttin die mässigende und zugleich beschirmende, die gemeinsam mit dem wilden Gefährten durch die Himmelsräume schreitend wie die kühle verständige Beratherin des Sonnengotts erscheint, den sie begleitet und beschirmt, den sie aber zugleich mässigt und besänftigt. Auch hier hat also die Mythendichtung die Thatsache, dass Mond und Sonne gemeinsam am Himmel erscheinen und gemeinsam ihre Bahn in gleicher Richtung zurücklegen, zum Ausgangspunkte ihrer Betrachtung gemacht, indem sie zugleich den aus ihrem Wesen sich von selbst ergebenden Charakter der Mondgöttin als der ruhigeren und kühleren, des Sonnengotts als des heisseren und leidenschaftlicheren mit berücksichtigte, und so das Verhältniss der beiden Gottheiten zu einander sich zurechtlegte und gestaltete[1]).

erkennen ASG 17, III. 3ff. Im Heraklesmythus scheint die Hirschkuh durch ihr goldnes Horn PdO 3, 26 die Beziehung auf den Mond zu fordern; die ein Jahr lang fortgesetzte Verfolgung Apd 2, 81 nimmt Rücksicht auf den Jahreskyklos; vgl. dazu Hyg 205. Ebenso ist Hippolyte eine Mondheroine Apd 2, 98ff, wie auch die Äpfel der Hesperiden, die der Sonnenheld im Wunderlande des Westens pflückt, wohl nur sich auf den Mondphasen beziehen lassen: der Drache oder Atlas welcher sie bewacht drückt wieder die enge Verbindung des Monds mit dem westlichen Dunkel aus, in welches der Sonnengott eindringt. Auch hier ist überall die Feindschaft des Sonnengotts gegen die Monderscheinung, welche ihrerseits eng mit dem Dunkel verbunden ist, angedeutet. Auch der Kampf des Bellerophon gegen die 3leibige Chimaera Z 179ff lässt nur die Beziehung auf den Gegensatz von Sonne und Mond zu.

[1]) Vielleicht hat der Cult der Hera προδρομία P 2, 11, 2, den Phalles gestiftet haben sollte τῆς ὁδοῦ οἱ Ἥραν φάμενος ὁδηγὸν γενέσθαι diese spezielle Beziehung von Haus aus gehabt. Vgl. den ähnlichen Cult der Athene πρόνοια, an die sich gleichfalls die Sage von dem ἡγεῖσθαι knüpft oS 375. Das Verhältniss Athenes zu Herakles drückt jene schon Θ 362ff aus (vgl. Furtwängler ML 1, 2215) ἐμὲ Ζεὺς τῷ ἐπαλεξήσουσαν ἀπ' οὐρανόθεν προΐαλλεν; λ 626 Ἑρμείας δέ μ' ἔπεμψεν ἰδὲ γλαυκῶπις Ἀθήνη (über Hermes oS 219). In der Sage von Bellerophon PdO 13, 60ff drückt sich das auf Wesensähnlichkeit beruhende Verhältniss der Mond-

Diese Auffassung des Verhältnisses der beiden Lichtgötter hat sich aber ändern müssen, als an Stelle des Monatslebens der Mondgöttin das Jahresleben des Sonnengotts als die grosse Weltordnung, das alles bindende Gesetz trat. Denn damit trat zugleich der Sonnengott selbst in den Mittelpunkt alles Wandels und Wechsels am Himmel: er wurde der leitende, der bestimmende, während die Mondgöttin fortan sich ihm ein- und unterordnen musste. Die Kreise welche jetzt die Mondgöttin zieht fügen sich in den grossen Kreis des Sonnengotts: der letztere stellt die allgemeingültige Norm auf, der die Mondgöttin zu gehorchen hat. Diesem Fortschritte der Zeitauffassung entsprechend musste sich also auch das Verhältniss der einen kleineren Kyklos und der den grösseren Kyklos vertretenden Gottheiten ändern: der Sonnengott wird fortan der leitende, die Mondgöttin die nachfolgende. Dieses geänderte Verhältniss der beiden Lichtgottheiten hat die Mythendichtung wieder auf verschiedene Weise auszudrücken gesucht; am bekanntesten ist die Darstellung dieser Wechselbeziehung in der Form dass der Sonnengott fortan der Führer der Drei-Schwestern-Verbände wird, da er es ja thatsächlich ist, der die Mondphasen leitet und bestimmt, die wie ein in sicherm Rhythmus dahinschreitender Reigen in die durch den Sonnengott gesetzte Ordnung sich einfügen. So wird Apoll wie Dionysos, die beiden Hauptsonnengötter, Leiter und Führer der Horen und Chariten, der Moren und Erinnyen: die älteren und unvollkommneren Ordnungen des Mondkyklos lösen sich in die jüngeren und vollkommneren des Sonnenkyklos auf[1]). Und diese Übernahme älterer

---

erscheinung zum dunklen Wolken- und Sturmross in dem Ursprunge des Pegasus aus der Gorgo aus, während Athene als χαλινῖτις zugleich mit Bellerophon selbst dieses Ross bändigt; es drückt hier also Gorgo die ältere Auffassung des Monds als wesentlich dem Dunkel zugehörig, Athene die spätere Anschauung des Monds als Lichterscheinung aus. Dasselbe Verhältniss spricht die Perseussage in der Weise aus dass sie den Helden die Gorgo mit Hülfe der Athene überwinden lässt, während Gorgo selbst (hier eben nach ihrer Verbindung mit dem Dunkel gefasst) die ältere Form der Mondgöttin Athene selbst ist. Über den Schutz welchen Athene den Sonnenheroen zu theil werden liess allg. Aristid 1, 25.

[1]) Apoll Μοιραγέτης PdO 6, 41; P 10, 24, 4; Μουσαγέτης PdN 5, 22; P 1, 1; f 116; A 603; H 2, 4ff; HsdSc 201ff; Simon 201. 210. Terpand 3; P 5, 18, 4; 10, 19, 4 (am Tempel zu Delphi); Sappho 147; Apoll mit Horen und Chariten PdO 14, 10; H 2, 16; P 9, 35, 3 (PLG 3, 714ff); ähnlich mit Erinnyen; Helios und Chariten P 2, 34, 10; Antimach 16. Dionysus Μουσαγέτης Bull 2, 587; Dionysus und Chariten P 5, 14, 10; SchPdO 5, 10; Dionysus und Horen Panyas 13; PdP 13, 18 etc. Vgl. Simon 148; Hymnus PlutQG 36, 7; EurB 410ff; AristR 324ft; AP 11, 32; PdO 13, 17ff Feier des Dionys und der Chariten im Frühling in Elis; auch in Orchomenos stand der Tempel der Chariten und der des Dionys in nächster Nähe Bursian 1, 210. Eine Tradition kannte die Chariten als Töchter des Gottes Serv 1, 720; dagegen Töchter des Apoll PLG 3, 714ff.

Ordnungen durch den Sonnengott ist nicht nur eine formale, äusserliche: auch inhaltlich vollzieht sich die Einfügung älterer Satzungen in die jüngeren. Denn ist bislang der Mondcult insofern der Träger der Cultur gewesen, als er im Dienst seiner Göttin die hohen Segnungen der Musik, der Mantik, der Kathartik ausgebildet und ausgestreut hat, so übernimmt nun der Sonnencult diese Segnungen, um sie im Dienst seines Gotts gleichfalls über die Welt zu verbreiten. Es findet aber keineswegs eine Unterdrückung der älteren Ordnungen statt, die sich nur fortan wieder der höheren Ordnung vor allem des Apollcults einfügen. Wenn Apoll die Mantik von den Thrieen erhält, so heisst das nichts anderes als dass die Mondschwestern einst als die Inhaberinnen und Trägerinnen der Zeitordnung die Mantik geübt haben, die nun an den höheren Vertreter dieser Ordnung übergeht. Der Sonnengott als der höchste Repraesentant der Zeitordnung übernimmt damit selbstverständlich zugleich die Vertretung alles dessen was diese Zeitordnung in ihrem Schoosse mit sich führt und lässt die älteren beschränkteren Ordnungen und Trägerinnen der Zeit nur in seinem Namen, in seinem Auftrage ihre Aufgabe erfüllen. Und so tritt fortan die Pythia und Sibylle als Dienerinnen und Darstellerinnen der Mondgöttin in den Dienst des Sonnengotts Apoll, der durch sie seine Satzungen verkündet. Die Ordnungen der Mantik und Kathartik, die Satzungen der Ethik, die Fortbildungen in Musik, in Sitte und Wissenschaft gehen fortan in letzter Linie auf den Sonnengott als den höchsten Inhaber der Ordnung und Gesetzlichkeit, der Weisheit und der Lebensnorm zurück: aber es sind und bleiben die Mondpriesterinnen, die in seinem Namen und Dienste sein Werk und seinen Willen verkündigen[1]).

Ist dieses das Verhältniss, in welchem uns die Wechselbeziehung zwischen Sonnengott und Mondgöttin in historischer Zeit wenigstens in einem Hauptmomente entgegentritt, so hat eine ältere Zeit jene Verbindung der beiden sinnlicher aufgefasst. Die beiden unausgesetzt hinter einander herwandelnden Gottheiten sind als zwei Liebende ge-

[1]) Von Selene stammt Musaeus Plato rep 2, 7; Philoch 200 (Epimenid 13), mit seinen λύσεις τελεταί und καθαρμοί. Φοίβη ist die ältere Besitzerin des Delphischen Orakels von der Apollon es übernahm AeschE 6ff. Die Sibylle ist in dem Gebiete Joniens speciell in Erythrae, zu Hause (Maass DGreifsw 1879; Robert Herm 22, 454ff). In einem Delischen Hymnus der in diesem Punkte jedenfalls auf ältere Traditionen zurückgeht, bezeichnet sich Herophile als Artemis selbst. Daher in den älteren Quellen immer nur von der Sibylla die Rede (Heraclit 10; Plato Phaedr 22 etc), die durchaus mythischen Charakters (so χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ) ist und von Haus aus eben die Göttin selbst ist. Artemiscult in Erythrae Polemo 90; Hippias FHG IV, 431, dessen Geschichte höchst interessant (vgl. Polyaen 8, 43) das hohe Alter und die ursprüngliche Bedeutung des Artemis-Hekate-Cults in Erythrae erweist. Als ihre Vertreterin tritt dann im Culte die Priesterin ein.

dacht, die in brünstigem Verlangen der eine dem andern folgt um ihn zu erreichen. Bot ihr Verweilen am Himmel keinen Anhalt dieses Liebesverhältniss weiter auszugestalten, so hat der Glaube mit um so intensiverer Phantasie das Wunderland des Westens zum Schauplatz der Liebesthätigkeit beider gemacht. Erreicht die Mondgöttin dieses Ziel eher, so wartet sie daselbst des Geliebten, der ihr nacheilend in jenem Zaubergarten der Lust ihrer Liebe sich erfreut. Ist aber der Sonnengott derjenige, der zuerst sein Ziel erreicht, so erscheint die Mondgöttin wie die verlangende, die dem Geliebten folgend seiner und seiner Liebe begehrt. Und wird das einemal die Mondgöttin als die liebende und dem Geliebten sich willig hingebende gefasst, so erscheint sie ein andermal als die widerstrebende und aus Widerstreben fliehende, daher ihre im Westlande gedachte Hingabe als eine erzwungene und unfreiwillige erklärt wird. Jedenfalls ersieht man aus dem angeführten, dass das Verhältniss der beiden Lichtgötter zahlreiche und verschiedene Combinationen zuliess, die freilich im wesentlichen auf die zwei Hauptversionen sich zurückführen lassen, wonach entweder der Sonnengott oder die Mondgöttin als begehrlich und in dem Verhältniss selbst die Initiative ergreifend gefasst wurde. Sind nun auch Beispiele für beide Alternativen dieses Verhältnisses vorhanden[1]), so ist doch die erstere, in der der Sonnengott der Geliebten nacheilt, aus dem Grunde für das ganze Verhältniss bestimmend geworden, weil sie der normalen Wechselbeziehung zwischen Mann und Weib entspricht. So ist denn wie billig der Sonnengott als der starke verlangende gefasst, der der Geliebten folgt um sie sich zu eigen zu machen, während diese ihn scheut und flieht, bis sie ereilt von dem schnelleren und stärkeren sich ihm ergiebt. Die zahlreichen Jungfrauen der griechischen Mythologie, die von Männern verfolgt werden, sind zu einem wesentlichen Theile Mondheroinen: nur darin wechselt die Sage, dass die einen lieber sterben als ihre Jungfrauschaft verlieren, die andern aber dem Verfolger sich ergeben und seiner Liebe sich erfreuen. Auf die Fassung der Mondjungfrau als der sterbenden hat eben die ältere Sagenform, welche die Monderscheinung in ihrer letzten Phase bei der Conjunction durch den Sonnengott sterben liess, eingewirkt.

---

[1]) Das bekannteste Beispiel der Begehrlichkeit der Mondgöttin bietet die Hippolytussage. Hippolytus ist ein Sonnenheros, wie sich dieses einmal in seiner Besiegung durch Hermes, der Ἄιδος κυνῆν ἔχων jenen tödtet Apd 1, 38, zeigt; ferner in dem Pythischen Ausspruch PlutNuma 4 Ἱππολύτοιο φίλον κάρα εἰς ἅλα βαίνει in Bezug auf das Sonnenhaupt welches im Westmeere versinkt; endlich in der Liebe der Mondheroine Phaedra Sauer ML 1, 2681ff. Der Sturz aus dem Wagen, durch welchen Hippolytus umkommt, erinnert an den Sturz des Phaethon. Auch die Liebe der Anteia zu Bellerophon Z 160ff drückt die Liebe der Mondgöttin zum Sonnengott aus.

Es ist verständlich dass die grossen Cultgöttinnen selbst dieses alte Liebesverhältniss zum Sonnengotte in ihrer späteren sittlichen Auffassung fast ganz zurücktreten lassen. An ihrer Statt erscheinen Heroinen, welche, ursprünglich Cultnamen der Göttinnen selbst, als Hypostasen der letzteren aufzufassen sind. So stellen die Geliebten des Apollon Kyrene, Koronis, Dryope, Thyie, Kallisto, Athene-Artemis dar; Ariadne ist als Artemis-Aphrodite zu fassen und andere Namen lassen gleichfalls nur diese oder eine ähnliche Beziehung zu. Denn wenn die Mondgöttin als die weibliche Theilnehmerin des ursprünglichen Liebesverhältnisses als Cultgöttin selbst die Erinnerung an dasselbe abgeworfen hat, der Sonnengott hat auch in seiner Eigenschaft als der grosse Cultgott jene Erinnerung weiter tragen dürfen, da dem Manne in einem solchen Verhältnisse nichts unsittliches anhaftete. Klarer und schärfer wird dann aber dieses Verhältniss in der Sage festgehalten: die Liebe zwischen Jason und Medea, zwischen Kadmos und Harmonia, zwischen Herakles und Omphale sind einige hauptsächliche Beispiele dieses Liebesverhältnisses zwischen Sonnengott und Mondgöttin, welche letzteren hier zu Heroen geworden sind. Findet die Ehe Jasons und Medeas in Aia dem Dunkellande statt, dh im geglaubten Wunderlande des Westens, so wird auch die Sage, welche Kadmos und Harmonia mit den Illyriern, der Westküste Griechenlands verbindet, einst dieselbe Bedeutung gehabt haben, während der Dienst des Herakles bei der Omphale sich an die Fassung des ausruhenden dh des nach dem Verlassen des Himmels und seiner Tagesbahn und Tageskämpfe im westlichen Wunderlande ruhend gedachten Sonnenheros knüpft. Aber während sich in der Sage von Kadmos und Harmonia die Liebe der beiden Lichtgottheiten gleich der des Zeus und Hera zu einer für das Leben geschlossenen Ehe gestaltet, lässt die Sage von der Liebe des Jason und der Medea auch andere Phasen in der Entwicklung ihres Verhältnisses hervortreten. Denn in der älteren Auffassung der Wechselbeziehung zwischen Sonnengott und Mondgöttin war der Bund nicht für ewig geschlossen, sondern er löste und trennte sich wieder, entsprechend den sich stetig wandelnden Phasen des Monds selbst, wie auch im Mythus von Hera und Zeus dieses Moment der Trennung, welches einst noch eine weit grössere Bedeutung gehabt hat, sehr deutlich hervortritt[1]).

---

[1]) Das Beilager des Zeus und der Hera in den Gärten der Hesperiden Ξ 295; Pherec 33; EurHi 743: auf die weitere Entwicklung dieses Verhältnisses ist zurückzukommen. Über die Geliebten des Apollon vgl. Studniczka ML 2, 1717ff (Kyrene); Stoll 1, 1387ff (Koronis); Franz 2, 931ff (Kallisto); in der gewöhnlichen Fassung ist bekanntlich Zeus, der Sonnengott, der Geliebte der Kallisto; Weizsäcker ML 1, 1203f (Dryope). Auf einzelnes ist ebenso wie auf die Ehe des Dionysus mit der Ariadne zurückzukommen. Auch die Sibylle dh Artemis selbst

Können wir also das Liebesverhältniss zwischen Sonnengott und Mondgöttin in all seinen Peripetieen noch aus den Mythenkreisen des Sonnengotts einerseits, sowie nicht minder aus den Sagen, wie sie sich an einzelne Sonnenheroen und Mondheroinen knüpfen, erkennen und erschliessen, so lassen, wie schon bemerkt, die Sagenkreise der grossen Cultgöttinnen selbst dieses ursprüngliche Verhältniss zum Sonnengotte allerdings fast ganz zurücktreten. Denn hat sich Athene wie Artemis zur strengen keuschen Jungfrau entwickelt, so musste der fromme Glaube bemüht sein, alle verdächtigenden Traditionen von ihnen fern zu halten. In Hera aber hatte sich das alte Liebesverhältniss zur rechtmässigen Ehe gestaltet und nur in Aphrodite treten die älteren freieren Anschauungen hervor. Dennoch lässt sich aber auch betreffs der Athene wie der Artemis mit Sicherheit annehmen, dass auch sie einst im Glauben wie im Culte mit dem Sonnengotte in einem Liebesverhältniss stehend gedacht worden sind. Denn das Verhältniss der Athene zu Hephaestos lässt keine andere Deutung zu, als dass thatsächlich einst beide in Liebe oder Ehe verbunden gewesen sind. Artemis aber tritt in ihren älteren Formen als Kallisto, Diktynna, Ariadne mit Zeus oder Dionysos in ein Liebesverhältniss. Hera und Zeus, Aphrodite und Adonis (neben Hephaestos), Athene und Hephaestos, Artemis und Zeus-Dionysos stellen also in gleicher Weise die Ehe zwischen Sonnengott und Mondgöttin dar[1]). Daneben hat dann die

galt nach älterer Fassung als γυνὴ γαμετή Apollons P 10, 12, 2. Ebenso ist Perseis Hsd 956 die Gattin des Helios, während auch die Schwestern Lampetia und Phaethusa als Töchter des Helios und der Neaira μ 132ff die Mondphasen ausdrücken werden. Über Kadmos und Harmonia vgl. Crusius ML 2, 824ff; 1, 1830ff; über Jason und Medea Seeliger 2, 63ff; 2482ff; über Herakles und Omphale vWilamowitz Her. 1, 70ff. Die grosse Bedeutung der Ehe von Sonne und Mond betont namentlich Siecke Liebesgesch. des Himmels Strassb. 1892; Urreligion 1897. Daher αἱ πρὸς σύνοδον (von ἥλιος und σελήνη) ἡμέραι τὰ θεογάμια benannt und ihnen die irdischen Hochzeiten nachgeahmt werden SchHsdE 784.

[1]) Die Worte EurJ 267ff wie die Fassung Eur 917 lassen deutlich erkennen dass eine ältere Sage den Ehebund Athenes mit Hephaestos kannte, obgleich B 547; Pd 253 etc bemüht sind den Sachverhalt zu verdunkeln. Vgl. noch Callim bei SchB 547: SchPlatoTim 23 ua. Als Sohn dieser Verbindung wird Apollon angegeben, wofür kein geringerer als Aristoteles bei ClemPr 28 (CicND 3, 55. 57) die Quelle. Gemeinsamer Cult des Heph. und der Ath. P 1, 14, 6 in dem Ἡφαιστεῖον zu Athen, weshalb Athene Ἡφαιστία Hes. In Elis trug Athene den Cultnamen Μήτηρ P 5, 3, 2. Artemis' Mutterschaft zeigt Kallisto, ihre Hypostase Curtius Abh. 2, 11; Art. Καλλίστη P 1, 29, 2; 8, 35, 8; vgl. EurHel 375ff. Auch Taygete durch ihre Bez. zur Art. SchPdO 3, 53 als deren Hypostase erwiesen. Ihre Zusammenbringung mit Anaitis μήτηρ Φιλεῖς Bull 8, 376ff. Die ephesische Art. mütterlich. Ebenso ist die Sage von der Diktynna (P 2, 30, 3; Callim 3, 189ff; zusammenfassend AntLib 40) aus einem Liebesverhältniss der Art. zum Sonnengott zu erklären: Wanderungen, Flucht, Sturz etc bekannte Züge.

Verbindung der Mondgöttin mit dem Dunkelgotte und die dadurch hervorgebrachte Rivalität zwischen dem Sonnengotte und dem Dunkelgotte ein sehr beliebtes Thema der Mythendichtung gebildet. Die Liebschaft der Aphrodite mit Ares, während die Göttin in rechtmässiger Ehe mit Hephaestos verbunden gedacht wird, zeigt diese Auffassung des Verhältnisses. Aber freilich hat sich auch dieses Motiv im Laufe der Zeit völlig aus den Mythenkreisen der Cultgötter verflüchtigen müssen, die in ihrer sittlicheren Auffassung keinen Raum mehr für solche Frivolitäten hatten und nur in den Sagen von den heroisirten Göttern haben sich diese Rivalitäten erhalten können. Die hohe sittliche Energie, mit der die Hellenen ihre Götter ausgebildet haben, hat es eben verstanden allmälig alle Spuren freierer Auffassung namentlich in den Mythenkreisen der Artemis wie der Athene abzustreifen und die letzteren zu reinen unangetasteten Jungfrauen umzuschaffen, während sie das eheliche Verhältniss der Hera zum Prototyp der Ehegattin in der vollen Beschränkung auf ihren Rechtsstandpunkt gestaltet trat[1]).

Wenn sich so das Liebesverhältniss zwischen Sonnengott und Mondgöttin unmittelbar an die Erscheinungen von Sonne und Mond und ihr im Rahmen eines Monats dem Beobachter sich darstellendes Wechselverhältniss angeschlossen hat, so ist dasselbe nun mit der Erweiterung des Monatskyklos zum Jahreskyklos gleichfalls auf den letzteren übertragen, demselben angepasst worden und erst dadurch ist jenes Verhältniss zu der heiligen Ehe geworden, die für eine lange Periode Kern und Mittelpunkt des Glaubens gebildet hat. Denn dieses eheliche Bündniss der beiden Lichtgottheiten wird in Beziehung zum irdischen Jahresleben gebracht: das letztere stellt sich als Widerschein, als Produkt jener Jahresehe der beiden Gottheiten dar; zwischen dem himmlischen und dem irdischen Leben wird so wieder ein Wechselverhältniss geschaffen, in dem das Leben und das Thun der himmlischen Mächte die vorbildliche Bedeutung, die eigentlich active Rolle erhält. Der Gedanke eines solchen ehelichen Verhältnisses von Sonne und Mond und seiner Wechselbeziehung zum Leben der Erde hat seinen Ausgang genommen von der Überzeugung, dass beiden Gottheiten eine unmittelbare Einwirkung auf das irdische Leben, wie sich dieses zunächst in der Pflanzenwelt, sodann aber auch im animalischen Reiche offenbart, zusteht. Und obgleich wir schon wiederholt die hohe Bedeutung, welche den Lichtmächten für das Leben speziell der Pflanzenwelt zukommt, haben hervorheben müssen, so müssen wir

[1]) Jungfrauen Athene H 28, 3; Artemis H 9, 2. Ath. Κόρη Plato leg 7, 6; Κορία P 8, 21, 4; Κορησία St Κόριον etc; παρθένος Ca 1, 51. 374 ua. Art. ε 123; σ 202; υ 71; AeschA 135; Κόρη Ja 324; Mitt 21, 440f; Κορία Callim 3, 234; παρθένος Ja 401; Her 4, 103; SophE 1239 etc. Persephone Κόρη Hes δδία; P 8, 37, 9; EurPh 781, 55; P 4, 33, 5. Aphrodite ἁγνή Bull 6, 489ff; 7, 368 etc.

doch auch hier wieder dieses Moment zur Sprache bringen, da dasselbe für die Auffassung des Verhältnisses von Sonne und Mond entscheidend ist. Die Vereinigung dieser beiden Mächte enthält alles was für die Entwicklung des vegetativen Lebens Bedeutung hat. Denn ist der Mond, wie wir früher gesehen haben, überhaupt zur nächtlichen Gottheit, dh zur Vertreterin der Nacht geworden, während die Sonne die Tagesgottheit ist, die Vertreterin und Bringerin alles dessen was der Tag bietet, so stellt das Zusammenwirken beider eben die Vereinigung von Tag und Nacht dar, deren gemeinsame Thätigkeit die Quelle alles irdischen Gedeihens ist. Wenn Sonne und Tag das Feuerprinzip vertritt, so ist die Nacht die Trägerin von Kühle und Nässe. Das eigentliche Wachsen der Pflanzenwelt findet Nachts statt; Nachts wird der befruchtende Thau gespendet; Nachts scheint überall ein geheimnissvolles Leben und Weben stattzufinden. Indem alles dieses direkt auf den Mond als die Herrin und Königin der Nacht zurückgeführt wird, wird die Mondgöttin die grosse Schutzgottheit, welche den Gewächsen des Feldes und Waldes Gedeihen giebt, welche der schmachtenden Erde den Thau spendet, welche lebt und wirkt und schafft in der Stille der Nacht[1]). Alle Mondgöttinnen erscheinen dem entsprechend: Artemis mehr in Bezug auf das stille Leben der Wälder und Triften; Athene mehr in Bezug auf Saaten und Früchte des Feldes; Aphrodite mehr der ersteren gleich, aber vor allem dann als Liebesgöttin der Blumen Schützerin; Hera wieder der Aphrodite aber auch der Athene gleich; während diejenige Göttin, die der Cult gleichsam zur offiziellen Vertreterin dieser Seite des Erdelebens im Lauf der Zeit entwickelt hat, Persephone ist. Sie zeigt dieses ihr Pflanzen förderndes Wesen so deutlich und so ausgeprägt, dass man sie sogar für die Personification der Vegetation selbst halten zu dürfen geglaubt hat. Wenn also alle Mondgöttinnen die bestimmteste Beziehung auf das Leben der Pflanzenwelt an sich tragen; und wenn nicht minder der Sonnengott in seinem ganzen Jahresleben die Einwirkung auf die Erde und ihr Leben zu erkennen giebt, so ergab es sich ja gleichsam von selbst das Thun der beiden Lichtgottheiten nach dieser Richtung hin in Wechselwirkung zu bringen und das ursprünglich nur nach ihrer äussern Erscheinung am Himmel als Liebesbund der beiden aufgefasste Verhältniss nun in vertiefter Fassung als einen zu gemeinsamem segensreichen Wirken geschlossenen Bund zu erkennen und im Culte zu feiern.

So hat man denn nun das Erscheinen und das Thun der beiden Gottheiten in den verschiedenen Phasen ihres Jahreslebens verfolgt

[1]) Vgl. oS 388; Alcm 48; PlutQconv 3, 10, 3 ὁ ἀὴρ δροσοβολεῖ ταῖς πανσελήνοις μάλιστα διατηκόμενος. Die wunderbare Verbindung des Feuerwesens mit der kühlenden Thätigkeit des Monds während der Nacht drückt in Bez. auf Aphr. besonders die Sage von Eryx aus AelHa 10, 50.

und hat dasselbe in die innigste Beziehung zur Erde gebracht. Stand im allgemeinen die Überzeugung fest, dass der Mondgöttin ebenso wie dem Sonnengotte eine unmittelbare, direkte Einwirkung auf das irdische, speziell das Pflanzenleben zukomme, so lag es nahe, ja es erschien als eine nothwendige Folgerung, umgekehrt aus dem Gedeihen oder Nichtgedeihen des vegetativen Lebens auf die fördernde oder nicht fördernde Thätigkeit der Gottheit zurückzuschliessen. Beginnt im Frühling eine neue Periode des Wachsens und Gedeihens der Pflanzenwelt, so muss eben die Gottheit mit dieser Zeit von neuem ihre segensreiche Thätigkeit entfalten; stirbt im Herbst jene ab, so kann eben der Grund wieder nur darin liegen, dass die Gottheit ihrer gedeihlichen Einwirkung ein Ziel setzt. Und so hat sich, wie schon wiederholt angedeutet, jene Fortbildung in der Auffassung der Mondgöttin vollzogen, die man zu den kühnsten aber genialsten der griechischen Mythologie zählen kann. Die dreigetheilte Monatsgöttin hat sich zur dreigetheilten Jahresgöttin entwickelt: die Auffassungen, wie sie sich einst an die einzelnen Phasen des Monds in seinem Monatsleben geknüpft, haben sich mit Umwandlungen auf die Jahresgöttin übertragen. Dieselben Phasen die sich einst in ihrem Monatsleben abspielten, theilen jetzt ihr Jahresleben: die Perioden einmal des Wachsens und Werdens, sodann ihres Höhepunkts, endlich ihres Abnehmens und Vergehens erscheinen nun im Wachsen und Werden des Frühlings, im Höhepunkte des Sommers, im Abnehmen und Vergehen des Herbstes und des Winters wieder. Weil die Göttin selbst im Frühling mit voller jugendlicher Lebenskraft in die Erscheinung tritt, vollzieht sich nun auch ihre mächtige Einwirkung auf das irdische Leben, welches gleich ihr zu neuem Werden erwacht; weil die Göttin selbst im Sommer den Höhepunkt ihres Lebens und ihrer Kraft erreicht, entwickelt sich nun auch das von ihr abhängige Erdeleben zur vollen Reife; weil endlich die Göttin selbst im Winter in ihrer Lebenskraft hinschwindet und vergeht, verschwindet auch die Kraft des irdischen Lebens, welches so verwelkt und hinstirbt. So wird das irdische Leben zum genauen Abbilde des himmlischen Lebens der Göttin, deren drei Lebensphasen der Erde zum bestimmenden Gesetze werden[1]).

Und diesen drei Phasen, in denen sich das Monats- wie das Jahresleben der Mondgöttin abspielt, entsprechend gestaltet sich nun auch das Jahresleben des Sonnengotts. Ja es ist klar, dass dieser zunächst den Anstoss dazu gegeben hat, den Monatskyklos der Mond-

[1]) Am deutlichsten wird diese Dreitheilung H 5. 445ff ausgesprochen νεῦσε δὲ οἱ κούρην ἔτεος περιτελλομένοιο τὴν τριτάτην μὲν μοῖραν ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα τὰς δὲ δύω παρὰ μητρὶ καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισιν: das Jahresleben der Göttin wird damit bestimmt in 3 gleiche Theile zerlegt.

göttin zum Jahreskyklos zu erweitern, welcher letztere dann durch die Dreitheilung wieder dem Monatskyklos angepasst ist. So wachsen die beiden Gottheiten in eine Gemeinsamkeit des Lebens und Wirkens hinein. Denn auch des Sonnengottes Jahresleben kann man leicht als in drei Perioden sich vollziehend auffassen, da er im Frühling mit neuer Kraft zurückkehrt, im Sommer den Höhepunkt seiner Kraft erreicht, um im Herbst und Winter schwach zu werden, in die Ferne zu gehen, zu sterben, je nach der Auffassung wie sie sich über diese letzte Lebensperiode des Gottes gebildet hat. Hat sich nun aber schon während des Monatskyklos der Glaube an die ehelich oder im Liebesverhältniss vereinten Gottheiten der Sonne und des Monds gebildet, so ist es selbstverständlich dass sich dieser Glaube auch auf die Gottheiten des Jahreskyklos überträgt: die heilige Ehe des Sonnengotts und der Mondgöttin bildet fortan den Inhalt ihres Jahreslebens und diese ihre Jahresehe ist zugleich Vorbild und Gesetz für das irdische Leben. Auch hier erscheint also die Erde wieder als die völlig vom Himmel und den himmlischen Mächten abhängige: die letzteren zeichnen ihr die Ordnung vor, der sie sich zu fügen, die sie selbst in ihrem Leben darzustellen hat. Es ist also mit nichten diese Ordnung, wie sie die Erde als solche zur Erscheinung bringt, irdischen Ursprungs und irdischen Wesens: sie ist nur die Darstellung, die Nachahmung und Nachbildung der höheren, der himmlischen, der göttlichen Ordnung.

Dass diese heilige Ehe zwischen Sonnengott und Mondgöttin thatsächlich einst im Mittelpunkt des Glaubens gestanden hat und dass demnach alle Mondgöttinnen einst gleich der Persephone ein dreigetheiltes Jahresleben geführt haben, indem sie während zweier Drittel des Jahrs in engem Bunde mit dem Sonnengotte helfend und fördernd auf das Pflanzenleben der Erde eingewirkt haben, während sie das letzte Drittel des Jahrs abwesend, verborgen, in der Unterwelt weilend, oder gar gestorben gedacht sind, wird die nähere Betrachtung im einzelnen ergeben. Denn obgleich mit der Umbildung der Athene und Artemis zu Jungfrauen und mit ihrer Erhebung zu idealen Schutzgottheiten, die nun als stetig über dem Lande und seinen Bewohnern wachend gedacht auch unausgesetzt anwesend sein müssen, auch deren Ehe mit dem Sonnengotte wie nicht minder ihre Abwesenheit während des Winters hat völlig zurücktreten müssen: ganz zu verwischen sind die Spuren nicht gewesen, die auf die älteren Anschauungen hinweisen. So ist zwar im Culte wie im Glauben eigentlich nur die Verbindung von Zeus und Hera bestehen geblieben, deren Bund fortan als die einzige legitime Ehe gilt, welche im Olympischen Götterkreise als solche anerkannt vorbildlich für alle irdischen Ehen ist. Alle übrigen Ehen aber zwischen Sonnengöttern und Mondgöttinnen sind systematisch verdunkelt und dem unmittelbaren Verständniss möglichst ent-

zogen, da jene ebenso wie diese in ihrer Umbildung zu Idealen keinen Raum mehr boten für solche sinnlichen Auffassungen. Selbst die Ehe des Dionysus hat der Cult verstanden mit einem mysteriösen Schleier zu verdecken und damit seiner ursprünglichen Bedeutung zu entkleiden, während die Ehe der Persephone mit dem Sonnengotte gleichfalls nur in den Mysterien noch erscheint. Nur die stammfremde Aphrodite in ihrem Bunde mit Adonis bringt denselben Gedanken zum Ausdruck wie in tieferer, sittlicherer Auffassung Zeus und Hera. So ist, wie gesagt, die heilige Ehe zwischen Sonnengott und Mondgöttin mehr und mehr in der Bedeutung, die ihr einst zukam, zurückgetreten und wir sind darauf angewiesen aus dürftigen Überresten einer älteren reicheren Periode das Verhältniss selbst ins Leben zurückzurufen.

Die Fortentwicklung der Mondgöttin zur Jahresgöttin kommt zunächst in Selene selbst zum Ausdruck, von der es heisst dass sie am lieblichsten strahle, wenn sie die grosse Laufbahn, die Jahreslaufbahn, vollendet habe. Da nun auch von Selene die Ehe mit dem Sonnengotte Zeus ausgesagt wird, so erscheint sie in dieser Beziehung völlig gleich der Hera: wir haben in Selene also das erste Beispiel der Jahresehe von Sonnengott und Mondgöttin[1]).

Betrachten wir sodann das Leben der Hera, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die 3 Phasen wie wir sie früher bestimmend für ihr Leben kennen gelernt haben und welche von Haus aus den 3 Phasen ihres Monatslebens gelten, im Culte in Beziehung zum Jahresleben gebracht sind. Die heilige Ehe, wie sie speziell von Zeus und Hera ausgesagt wird, vollzieht sich in der Weise, dass im Lenz die Göttin als Jungfrau wieder heimkehrt, um nun mit dem Geliebten ihre eheliche Verbindung zu feiern: sie erscheint daher in dieser ersten Periode als Jungfrau oder als junge in voller Schönheit anfblühende Frau. Das zweite Jahresdrittel gehört sodann ihr als der reifen vollerblühten Gattin, während endlich das letzte Jahresdrittel sie als die von ihrem Gatten getrennte, in die Verborgenheit sich zurückziehende, geschiedene oder verwittwete Göttin kennt[2]). Es ist klar dass hier der

---

[1]) Vgl. H 32, 11ff ὁ δὲ πλήθει μέγας ὄγμος λαμπρόταταί τ' αὐγαὶ τότ' ἀεξομένης τελέθουσιν οὐρανόθεν· τέκμωρ δὲ βροτοῖς καὶ σῆμα τέτυκται. Es ist zu beachten dass gerade von dieser Epoche (es ist der erste Vollmond nach der Frühlingstag- und nachtgleiche gemeint) der besondere Glanz des Gestirns (λαμπρόταται αὐγαὶ τότε) und das zeitlich epochemachende (τέκμωρ καὶ σῆμα) hervorgehoben wird. Mit dieser ersten Erscheinung des Monds im Frühling begann eben für ihn selbst wie für die Erde eine neue Jahresperiode. Selene und Zeus H 32, 14f; SchPdNHyp.

[2]) Allg. Roscher vgl. Studd. 2, 70ff. Bildw. RFörster Winckelmannsprogr. Breslau 1867; KM 3, 167ff. Die 3 Jahresphasen treten namentlich im Culte von Plataeae Plut bei EusPrEv 3, 1, 3ff hervor, indem Hera zunächst ἐν τῇ Εὐβοίᾳ

Jahreskyklos ganz gleich dem Leben selbst aufgefasst wird: wie das Leben der Mondgöttin nach älterer Auffassung in dem Rahmen eines Monats beschlossen war, so ist es jetzt in dem Umkreise des Sonnenjahrs enthalten. Und wie einst die Mondgöttin in der letzten Phase des Monats sterbend gedacht ist, so wird sie auch in dem letzten Drittel des Jahres vergehend aufgefasst sein, bis der idealisirende Glaube an die Stelle des Jahrestodes wieder den Weggang oder die Trennung setzte. Es ist eben die ältere Auffassung, welche die Göttin in dieser letzten Periode als die sterbende und gestorbene dachte, dahin abgeschwächt, dass sie sich verbirgt oder in die Fremde geht, wobei wieder die Gedanken, wie sie sich aus ihrem täglichen und monatlichen Verschwinden ergeben, auf die winterliche Jahresperiode übertragen werden. Eine noch spätere idealisirende Auffassung der Götter hat dann aber auch diese Lebenstheilung der Hera in der Weise umgestaltet, dass sie sie als die jungfräuliche, die neu vermählte und die zu ewigem Bunde mit Zeus vereinigte darstellte: die Witwenschaft, die Scheidung, die Entfernung der Göttin ist hier also genommen, eben weil ein solcher Zustand mit der Würde der Göttin unvereinbar erschien. Aber eine solche Umgestaltung der Auffassung kann die Thatsache nicht beseitigen, dass der Cult, welcher die ältere Auffassung fixiert hat, das Jahresleben der Göttin in der Weise bestimmte, dass die letzte Periode die Göttin abwesend dachte, indem sie die dritte Monatsperiode, in welcher die Mondgöttin vergehend, sterbend, verschwunden erscheint, auf die winterliche Jahresperiode übertrug und ihr anpasste, in welcher die Göttin in Wolken- und Regenmassen sich

---

τρεφομένη ἔτι πάρθενος (P 9, 2, 7 νυμφευομένη), sodann von Zeus in den Kithaeron entführt wird, wo die Vereinigung der beiden Liebenden statthat, weshalb sie fortan τελεία (P 9, 2, 7) und γαμήλιος heisst (die ἀγάλματα P 9, 2, 7 stellen sie als νυμφευομένη und τελεία dar); endlich findet Scheidung und Verbergung statt τῆς Ἥρας αὐτῷ (dem Zeus) διαφερομένης καὶ μηκέτι φοιτᾷν εἰς τὸ αὐτὸ βουλομένης ἀλλὰ κρυπτούσης ἑαυτήν (vgl. dazu Θ 477ff). Die Fiction (P 9, 3, 1ff) Zeus habe eine andere Ehe schliessen wollen ist spätere Mache. Dass die eheliche Vereinigung in den Frühling fiel zeigt Aristoteles bei SchTheocr 15, 64: der Kuckuck passt nur in diese Zeit. Auf die erste Phase wird sich auch der Cultname ἀνθεία P 2, 22, 1 (ἀνθεσφόροι Poll 4, 17; Schmückung durch στέφανος Ath 15, 22) sowie παρθένος, παρθενία (St Ἑρμιών; PdO 6, 88Sch) und παῖς (P 8, 22, 2) beziehen; der zweiten Phase gehört der Cultname τελεία (P 8, 22, 2; 31, 9; 9, 2, 7; AristTh 973; Syll 370c etc), der dritten χήρα P 8, 22, 2 etc an; die Scheidung vom Bette des Zeus auch H 2, 163ff ausgesprochen (fälschlich ein ganzes Jahr für eine volle Jahreszeit); ursprünglich wird diese Phase viel schärfer zum Ausdruck gekommen sein. Auch das angebliche Verlorengehen (Gestohlenwerden) des βρέτας Ath 15, 12 wird den Gedanken zum Ausdruck bringen sollen dass die im Bilde dargestellte Göttin eine Zeitlang verschwindet. Ähnlich das τόνοις περιειληθῆναι τὸ βρέτας (daher Fest Τόνεια) das Gefesseltsein im Winter darstellend Ath 15, 12.

verhüllend, in ihrer Eigenschaft und Wirksamkeit als Vegetations- und Culturgottheit abwesend erscheint. Es darf also schon hier auf die Ähnlichkeit im Mythus der Hera und in demjenigen der Persephone hingewiesen werden: wie die letztere zwei Drittel des Jahrs auf der Oberwelt weilt, um ein Drittel völlig verborgen in der Unterwelt zu bleiben, so erscheint auch Hera während zwei Drittel des Jahrs auf der Oberwelt und in engster Verbindung mit dem Sonnengotte Zeus, während sie ein Drittel von dem letzteren geschieden in völliger Verborgenheit zubringt. Das Weilen in der Unterwelt bezw. der Tod ist hier also in ein Sich verbergen abgeschwächt worden. Auch das Jahresleben der Hera gestaltet sich demnach wieder zum Prototyp, zum Urbild wie zugleich zum Urgrund des irdischen, des Pflanzenlebens, eben weil das Wachsen und Reifen der Vegetation mit der Anwesenheit, das Vergehen derselben mit der Verborgenheit dh der Abwesenheit der Göttin zusammenfallend gedacht ist. Und wie der Cult im Frühling die Rückkehr der Göttin als Jungfrau zur Hochzeitsfeier mit dem Sonnengotte verherrlicht hat, so wird er auch im Herbste den Abschied der Göttin als eine Trauerfeier dargestellt haben. Das Hauptfest der Göttin aber haben wir im Sommer anzusetzen als zu der Zeit gefeiert, wo die schützende Thätigkeit derselben gegenüber dem Sonnenbrande am segensreichsten empfunden wird und wo die Göttin selbst auf dem Höhepunkte ihres Jahreslebens steht. Die grossen Feste der Hera, wie sie uns den Hauptzügen nach aus Argos wie aus Elis bekannt sind, zeigen eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Hauptsommerfeste der Athene in Athen und lassen sich am einfachsten gleich diesem verstehen und erklären[1]). Den drei Phasen in der Entwicklung des Jahreslebens der Göttin werden also auch drei Feste entsprochen haben,

[1]) Dem Frühlingsfeste der Hochzeitsfeier selbst, als welches wir auch die Δαίδαλα P 9, 3, 1ff zu fassen haben (vgl. in Knossos Dd 5, 72 τοὺς γάμους ἀπομιμεῖσθαι) wird ein Herbstfest entsprechen, auf welches wohl die πένθιμος ἑορτή zu beziehen SchEurM 1379: das Ziegenopfer desselben Hes αἶξ αἶγα; Zenob 1, 27 wird später an die Stelle von Menschenopfern getreten sein, SchEurM 264; Zorn der Göttin und λοιμός (λιμός SchPdO 13, 74). Dagegen haben wir als das eigentliche Sommerfest in Argos die Ἥραια oder Ἑκατόμβεια zu fassen (entsprechend den Panathenaeen) SchPdO 7, 152; C 1515. 1715; PdN 10, 23 βουθυσία (vgl. allg. DionAR 1, 21) von dem ἑκατὸν βοῦς θύεσθαι τῇ θεῷ, mit ἀγῶνες (um eine ἀσπὶς χαλκῆ C 234; 1068; PdN 10, 22; Hyg 170. 273; AD 3, 512ff: der Schild vollmondähnlich) und einen στέφανος ἐκ μυρσίνης mit πομπὴ μεγάλη etc. Das Fest als τριταία θυσία bezeichnet EurEl 172: dem in jedem 5. Jahre gefeierten grossen Feste entspricht ein kleineres jährliches. Diesem Hauptfeste in Argos (wie auf Aegina SchPdP 8, 113) wird das P 5, 16, 2 geschilderte Fest in Elis entsprechen, welches ausser der Peplosdarbringung ein ἀγὼν und zwar ἅμιλλα δρόμου παρθένοις ist, welche letzteren bedeutsam in 3 Abtheilungen laufen. Vgl. die Καλλιστεῖα auf Lesbos SchI 129. Andere Beziehungen auf die Dreizahl oS 370f.

welche jedes in seiner Weise die Erscheinungsformen der Göttin zum Ausdruck gebracht haben. Und dem entspricht es dass der Cult wie der Mythenkreis der Hera in höchst significanter Weise die Dreizahl widerspiegelt. Wie sich in drei Phasen ihr Jahresleben abspielt, so sind es drei Dienerinnen oder Priesterinnen welche der Sage nach die Göttin pflegen; in drei Phasen vollzieht sich der Wettlauf zu Ehren der Göttin in Elis, indem offenbar die in drei Abtheilungen laufenden Jungfrauen den in drei Phasen sich vollziehenden Lauf der Göttin über das himmlische Gefilde ihrerseits zur Darstellung bringen. Die alte Dreitheilung der Mondgöttin in ihrem Monatslaufe und Monatsleben ist eben auf das Jahr übertragen und dieses gleichfalls dreigetheilt entsprechend dem Jahresleben der Göttin aufgefasst. Dass aber bei einer solchen Entwicklung des Cults, welche den ältern Kyklos des Dienstes mit dem jüngeren combinirte und so die der Monatsgöttin ursprünglich geltenden Riten der Jahresgöttin anpasste, mannigfache Verschiebungen, Änderungen und Anbequemungen haben stattfinden müssen, ist selbstverständlich. So ist das nach ursprünglicher Anschauung täglich stattfindende Emporsteigen der Göttin aus dem Weltenstrome im Jahresculte zu einem einmaligen Akte gemacht, welcher in den Frühling fallend nun wie eine Reinigungsceremonie gefasst wird, welche die Göttin aus ihrer winterlichen Verborgenheit heimkehrend von allem Schmutze und aller Unsauberkeit reinigt und ihr zugleich die Jungfrauschaft wieder zurückgiebt, dass sie sich nun von neuem in Liebe und ehelichem Bunde mit dem Sonnengotte vereinigen kann. Es ist aber natürlich, dass solche Verschiebungen und Umgestaltungen der Cultakte diese wieder immer mehr dem wirklichen Verständniss entzogen und somit auch ihrerseits dazu beigetragen haben die Göttin mehr und mehr von ihrer natürlichen Grundlage zu lösen und sie zu einem Ideal zu machen, welches allein im Glauben seine Stelle hatte[1]).

---

[1]) So ist die Verlegung des Beilagers in den Westen (Garten der Hesperiden etc Pherec 23; EurHi 743ff; Ath 3, 25; ein Nachklang die Erzählung Ξ 152—353; heimliche Liebe Ξ 295) aus dem Tages- oder Monatskyklos (wo Sonne und Mond fast täglich zu längerem oder kürzerem Verweilen verschwinden) beibehalten, nun aber im Jahrescult zu einem einmaligen Akte im Frühling als Hochzeitsfeier fixiert. Hiermit ist wieder das Bad der Göttin verbunden: durch das Bad wird sie wieder Jungfrau, wie schon Selene H 32, 7. Vgl. P 2, 38, 2f; SchAp 1, 187; P 7, 4, 4; den Ἡρεσίδες Hes entsprechen EusPrEv 3, 1, 6 die Τριτωνίδες νύμφαι; vgl. P 2, 38, 2 κατὰ ἔτος λουμένην παρθένον γίνεσθαι. Das täglich bezw. monatlich aus dem Okeanosbade neu heraufkommen der Göttin wird hier auf den Jahreskyklos übertragen und wieder zu einem einmaligen Akte gemacht: da der Cult aber für diese neue Periode die Jungfrauschaft annehmen muss, so wird das Bad zugleich der Übergang zu der neuen mit der Jungfrauschaft wieder beginnenden Jahresperiode. Aus dem Mt Ἡραῖος, Ἡράσιος Ἡραιών (Bischoff), welcher ver-

Wenn wir demnach in Selene ebenso wie in Hera die bestimmtesten Beweise dafür haben, dass ihre kyklische Erscheinungsform in enge innere Beziehung zum Erdeleben gesetzt wurde, welches letztere demnach wie eine Nachbildung oder wie eine Folge des himmlischen Lebens der Göttin erscheint, indem den drei Phasen des Jahreslebens der Göttin entsprechend auch das irdische Leben fortan in drei Phasen sich entwickelt, so tritt das in noch viel bestimmterer Weise in Persephone hervor. Nichts anderes wird in dem Hymnus welcher die Eleusinische Cultlegende zum Ausdruck bringt gesagt, als dass die Persephone ein Drittel des Jahrs von der Oberwelt verschwunden ist, genau wie es von Hera heisst, dass sie ein Drittel ihres Lebens sich verbirgt oder sich scheidet vom Bette des Gemahls. Und wie Hera nicht die Vegetation selbst ist, sondern die Himmelsmacht, welche eben diese Vegetation schafft und hervorbringt, so ist auch Persephone ihrem Wesen nach keine andere als Hera selbst. Der Unterschied ist nur der, dass Hera in den zwei Dritteln ihres himmlischen Lebens die Gattin des Sonnengotts ist, Persephone dagegen in dem einen Drittel ihres unterirdischen Lebens die Gattin des Dunkelgotts[1]. Während also der Heracult das Hauptgewicht auf die Anwesenheit der Göttin auf der Oberwelt und damit zugleich auf ihre Verbindung mit dem Sonnengotte legte, hat der Persephonecult entschiedener den Todescharakter, dh die Seite ihres unterirdischen Lebens betont und damit zugleich die Verbindung der Göttin mit dem Dunkelgotte in den Mittelpunkt gestellt. Und hier ist es nun höchst beachtenswerth, dass eine weit verbreitete Tradition Persephone als Gattin des Zeus bezeichnete, welcher letztere hier gleichfalls nur als Sonnengott gefasst werden kann, sodass die Ehe des Zeus mit der Hera nur als eine andere Version der Ehe des Zeus mit der Persephone zu verstehen ist. Wir ersehen daraus, dass auch Persephone in dieser Auffassung im Beginne des Frühlings und bei ihrer Rückkehr aus der Unterwelt die heilige Ehe mit dem Sonnengotte vollzog, als den wir wie bemerkt, Zeus hier zu fassen haben. Es hat also hiernach die Mondgöttin eine Doppelehe geführt, indem sie im letzten Drittel des Jahrs mit dem in der Unterwelt fixierten Dunkelgotte, in den ersten beiden Dritteln dagegen mit dem Sonnengotte auf der Oberwelt in eheliche Verbindung

---

schiedenen Zeiten, theils dem Pyanepsion, theils dem Hekatomb. bzw. Metageitnion, entspricht, lässt sich nichts schliessen.

[1] Vgl. H 5, 399ff οἰκήσεις ὡρῶν τρίτατον μ(έρος εἰς ἐνιαυτόν) τὰς δὲ δύω παρ' ἐμοί τε κ(αὶ ἄλλοις ἀθανάτ)οισιν. ὁππότε δ' ἄνθεσι γαῖ' εὐώ(δεσιν εἰαρινοῖσι) παντοδαποῖς θάλλει τόθ' ὑπὸ ζόφου ἠερόεντος αὖτις ἄνει μέγα θαῦμα θεοῖς θνητοῖς τ' ἀνθρώποις. Ähnlich 445ff. Über den Raub der Kore H 5, 5ff (Hartwig Mitt 21, 377ff); ihre ἄνοδος 334ff (Fröhner Annali 56, 205ff; Hartwig MittRA 12, 89ff; die Wolkendämonen traditionell richtig mit diesem Akte verbunden).

trat. Wie wir also zB Aphrodite bei Homer von beiden Brüdern, dem Dunkel- wie dem Sonnengotte, gleichmässig begehrt sehen, so ist Persephone in dasselbe, nur rechtlich legitimirte Verhältniss zu dem Sonnengotte einer-, dem Dunkelgotte anderseits getreten[1]).

Und als eine weitere Bestätigung dieser Anschauung, die im Frühling den Sonnengott mit der Mondgöttin die Ehe eingehen lässt, haben wir auch die am Anthesterienfeste vollzogene eheliche Verbindung des Dionysos mit der Basilissa anzusehen, welche letztere hier die Göttin selbst vertreten hat, sodass auch diese Ehe nur als die dramatische Darstellung der um diese Zeit geschlossenen Ehe zwischen Sonnengott und Mondgöttin anzusehen ist[2]). Mag nun Dionysus hier ein anderer sein als der Zeus in der Ehe mit Persephone und mag auch die von der Basilissa dargestellte Göttin eine andere sein als Persephone: jedenfalls ist die Ehe des Zeus mit Persephone und die des Dionysus mit der in der Basilissa dargestellten ihrem Wesen nach völlig identisch. Die Ehe der Persephone, wie wir sie in den kleinen Mysterien gefeiert anzunehmen haben, mit dem Sonnengotte einerseits; und anderseits die Ehe des Dionysos mit der durch die Basilissa repraesentirten Mondgöttin im Anthesterienfeste sind also als zwei Parallelakte aufzufassen, die, sei es in zwei verschiedenen Culten, sei es in zwei verschiedenen Lokalformen desselben Cults Eingang bezw. Anerkennung in Athen sich verschafft haben und die nun beide neben einander ihre Geltung behalten haben.

Wenn also die kleinen Mysterien bezw. der Akt der Vermählung des Dionysus mit der Basilissa dem Heraufkommen der Mondgöttin im Frühling aus der Unterwelt zu neuer Thätigkeit und speziell zur Ehe mit dem Sonnengott gelten, so haben wir die Thesmophorien als das Herbstfest anzusehen, welches zur Feier des Abstiegs der Göttin in die Unterwelt für den Winter eingesetzt worden ist. Denn wenn auch dieses Fest, welches genau zwei Drittel des Jahrs später liegt als jene Frühlingsakte, in seiner Gesamtheit Mutter und Tochter galt, so lassen doch die über dasselbe uns überlieferten Angaben keinen Zweifel, dass es speziell der Raub der Kore durch den Unterweltsgott war, welcher in diesem Feste seine Darstellung und seine Feier fand. Die Mondgöttin wurde im Herbste mit dem Beginn der Periode der Unfrucht-

---

1) Die Ehe der Persephone mit Zeus kennen Terpand 8; Callim 171; Dd 4, 4; SchEurO 964; CicND 3, 58; ArrAn 2, 16, 3 ua. Wenn aber als Frucht dieser Ehe Dionysus bezeichnet wird, so haben hier zweifellos die systematisirenden Klügeleien der Mysteriendogmatik eingewirkt. Dass die Mysterien von Agrae der Persephone galten sagt SchAristPl 845; über die Gebräuche Mommsen 373ff.

2) Die Basilissa in ihrer Ehe mit Dionys (Mommsen 359f) haben schon OMüller AE 1, 33, 290; Petersen geh. Gottesd. 16 als Vertreterin einer Göttin erkannt.

barkeit in die Unterwelt hinabsteigend gedacht, wo sie nun als eine Göttin des Zorns und der Ungnade für den Winter weilt, weshalb ihre Besänftigung und Versöhnung einen Haupttheil der ihr geltenden Riten bildet. Der Cult hat es eben verstanden, den Raub der Göttin selbst, wie die durch ihre Abwesenheit bewirkte Periode der Unfruchtbarkeit dramatisch vorzuführen und hiermit zugleich die Tendenz der Versöhnung des göttlichen Zorns zu verbinden[1]).

Sehen wir also die Mythologie der Selene, Hera und Persephone von demselben Gedanken beherrscht, dass ihr Leben durch den Jahreskyklos in zwei ungleiche Hälften zerlegt wird, indem sie zwei Drittel des Jahrs mit dem Sonnengotte vereint auf der Oberwelt, ein Drittel mit dem Dunkelgotte in der Unterwelt zubringen, so begegnen wir demselben Gedanken nun auch in dem Mythenkreise der Aphrodite. Auch von ihr heisst es, dass sie im Frühling nach langer Abwesenheit zurückkehrt, um sich mit dem Geliebten zu ehelichem Bunde wie zu gemeinsamer segensreicher Thätigkeit zu vereinen. Im Frühling wurde daher ihr Hauptfest gefeiert, welches dieser ihrer Wiederkehr wie ihrer Vereinigung mit dem Geliebten galt. Und wenn auch die dem Culte zu Grunde liegende Idee aus dem Grunde nicht so klar zum Ausdruck kommt, weil derselbe das Hauptmoment auf Adonis, den semitischen Sonnengott legt, so genügen doch die überlieferten Riten, um den wesentlichen Gehalt des Cults zu erkennen. Dem entspricht es dass der nach der Aphrodite benannte Monat regelmässig etwa dem März gleichkommt[2]). Und imgleichen wird auch von Aphrodite eine Herbst-

---

[1]) Inhaltsangabe ClemPr 17 τὰ Φερεφάττης ἀνθολόγια καὶ τὸν κάλαθον καὶ τὴν ἁρπαγὴν τὴν ὑπὸ Αἰδωνέως καὶ τὸ σχίσμα τῆς γῆς καὶ τὰς ὗς τὰς Εὐβουλέως τὰς συγκαταποθείσας ταῖν θεοῖν, δι' ἣν αἰτίαν ἐν τοῖς Θεσμοφορίοις μεγαρίζοντες χοίρους ἐκβαλλουσιν.ταύτην τὴν μυθολογίαν αἱ γυναῖκες ποικίλως κατὰ πόλιν ἑορτάζουσιν — πολυτρόπως τὴς Φερεφάττης ἐκτραγῳδοῦσαι ἁρπαγήν. Einzelnes geben die von Rohde RhM 25, 548ff edirten Lucianscholl. Der Raub der Pherephatta durch Hades war also der Mittelpunkt der Feier. Die ἀνθολογία der Κόρη sowie die ἁρπαγή selbst muss dramatisch aufgeführt sein, worauf das Opfer von Schweinen (in die χάσματά oder μέγαρα versenkt, nach 3 Tagen heraufgeholt und verbrannt um ihre Asche der Saat beizumischen), die Verscheuchung von δράκοντες, die Opferung von φάλλοι in die χάσματα zum Zweck τῆς γενέσεως τῶν καρπῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων den Zweck verfolgte den Zorn der nun in der Unterwelt befindlichen Göttin zu versöhnen und sie für die Erndte des nächsten Jahrs gnädig zu stimmen. Die νηστεία stellte mimetisch die winterliche Entbehrung dar, wenn auch später der Zweck der Sühnung hinzukam. Der Tag der Καλλιγένεια fiel bedeutsam auf den Vollmond.

[2]) Apd 3, 185 bringt Adomis $^2/_3$ des Jahrs bei Aphrodite, $^1/_3$ bei Persephone zu: hier ist offenbar Perseph. als die ständig in der Unterwelt anwesende gedacht. Daher die Kunstdarst. (Witte N. Memorie 2, 109ff; OJahn arch. Beitr. 45ff) Adonis oft der Persph. einer-, der Aphr. anderseits gegenüberstellen. Bion 1, 54

feier ausgesagt, welche dem Abschiede von der Oberwelt gilt: nur dass hier wieder Adonis der Sonnengott im Mittelpunkte des Cults steht und daher von ihm in erster Linie das Hinabsteigen in die Unterwelt ausgesagt wird. Dass aber auch von Aphrodite ein Abschied von der Oberwelt oder vom Leben angenommen wurde, ersieht man daraus, dass sie als trauernde oder verhüllte, ja selbst als sterbende und gestorbene galt. Es werden eben verschiedene Auffassungen neben einander hergegangen sein, die alle die Idee zum Ausdruck brachten, dass die Göttin im Herbst ihre segensreiche Wirkung, ihren fördernden Einfluss auf die Vegetation und das irdische Leben überhaupt verliert. Gilt sie dem entsprechend hier als gestorbene, so wird sie dort als sich verbergend und verhüllend angesehen, gerade wie Hera sich verbirgt und versteckt, Persephone in die Unterwelt steigt[1]). Aphrodite tritt also auch hiernach völlig den Mondgöttinnen Hera und Persephone zur

---

sagt Aphr. zur Perseph. λάμβανε τὸν ἐμὸν πόσιν (mit Beginn des Winters; Apd 3, 184 εἰς λάρνακα κρύψας). Ungenau SchTheocr 3, 48 das Jahr in 2 gleiche Hälften getheilt. H 4 schildert das Wiederkommen der Aphr. im Frühjahr; Hauptfest derselben im Frühjahr OvF 4, 125ff; Pervig. Ven.; Engel Kypros 2, 158ff. Daher Hieronymus ad Ezech. 8 anniversariam ei celebrant solemnitatem in qua reviviscens canitur et laudatur. Und wenn auch gewöhnlich nur von Aphr. allein die Rede ist so kann es doch keinem Zweifel unterliegen dass die jetzt erfolgende Rückkehr der Göttin als eine Neuvermählung gefasst wurde. Daher SchAristL 388ff; Pax 420; Bion 1 Aphr. neben Adonis. In Athen (415 v. Chr.) 'Αδώνια 24. März gefeiert (Greve DLips. 1887. 45f; vgl. Cratin 15; Pherecrat 170; Diphil 50) als solches Vermählungsfest zu fassen, wenn auch die Schriftsteller AristL 390ff; Plut Alc 18; Nic 13 nur den traurigen Theil des Festes (Darstellung des Aufenthalts in der Unterwelt) erwähnen, was aber in der Natur der Sache liegt. War also Aphr. ursprünglich mit dem durch Adonis repraesentirten phoenik. Sonnengott vereint, so trat sie in Griechenland mit Hephaestos bezw. Dionysus Serv 1, 720; P 8, 6, 5; 7, 25, 9 in eheliche Verbindung. Mt Ἄφριος, 'Αφροδισιών Bischoff.

[1]) Über diese dem Adonis und der Aphrodite geltende Herbstfeier Engel Kypros 2, 536ff; Greve 43ff. Die Einsetzung des Jahresfestes seines Todes OvM 10, 724ff. Bekannt ist die Feier in Antiochia, die AmmMarc 22, 9, 16 im Herbste (am Schlusse des mit Oktober beginnenden Jahrs) stattfand; dieselbe Zeit aus LucDSyr 8 für Byblus wahrscheinlich Brugsch Adonisklage 3; Movers Phön 1, 207; für Alexandria nach Greve gleichfalls anzunehmen. Über das Fest lernen wir am meisten aus Theocr 15. Die Worte der argiv. Sängerin 100ff führen uns das ganze Leben des Adonis vor, der nach Ablauf des Jahrs (μηνὶ δυωδεκάτῳ) aus dem Acheron heimkehrt zu Aphr. Wenn am Feste der erste Tag die beiden Liebenden vereint vorführt, um am 2. den nun gestorbenen Adonis zum Acheron zu entlassen 132ff, so liegt natürlich der Hauptnachdruck auf diesem zweiten Theile. Die furchtbare Trauer der Aphr. (Theocr 3, 46ff; Bion 1, 1ff) erscheint anderswo als Tod, wie ClemRHom 5, 23 θεωρεῖται τάφος 'Αφροδίτης ἐν Κύπρῳ, oder Verhüllung Bion 1, 4 κυανόστολος, daher Macr 1, 21, 5 ihr Bild capite obnupto, specie tristi beschreibt.

Seite, indem sie in ihrem eigenen Leben zwischen Ober- und Unterwelt getheilt zugleich zum Prototyp für das irdische Leben wird.

Als eine besondere Version dieser an Aphrodite sich knüpfenden Vorstellung von ihrem zeitweiligen Verschwinden oder Verbergen von der Oberwelt haben wir die aus Theben und aus Argos uns bekannten Winterfeste der Göttin anzusehen, die, um die Zeit der Wintersonnenwende gefeiert, das Verschwinden der Göttin von der Oberwelt zur dramatischen Darstellung brachten. Nur dass hier, wie es scheint, diese Abwesenheit der Göttin auf eine kurze Zeit beschränkt, dh aut die Zeit von der Wintersonnenwende angerechnet fixiert worden ist, während welcher das Licht thatsächlich gestorben zu sein scheint, bis es mit dem Bemerkbarwerden des längeren Tages wieder zum Leben zurückkehrt. In dieser Auffassung der Aphrodite als der nur auf kurze Zeit verschwundenen weist dieselbe eine bemerkenswerthe Ähnlichkeit mit dem Glauben an den Tod und die nach kurzer Zeit darauf wieder erfolgende Auferstehung des Dionysus auf. Wie in Dionysus der Sonnengott zur Zeit des kürzesten Tages stirbt, um am folgenden Tage oder nach drei, oder nach sieben, neun, zwölf Tagen — die verschiedenen Religionen haben diese furchtbarste Zeit des Jahrs, wo es mit dem Lichte thatsächlich zu Ende zu gehen scheint, verschieden fixiert — wieder aufzuerstehen, so nimmt hier offenbar auch die Mondgöttin als Lichtgottheit an dem Geschick des Sonnengotts theil. Jedenfalls aber haben wir auch in dieser Form die Mondgöttin als Lichtgottheit und zugleich als Vegetations- und Culturgottheit anzusehen, deren Verschwinden im Winter, wenn auch auf kürzeste Zeit beschränkt, ein feststehendes Dogma des Glaubens war[1]).

Drückt sich also in allen diesen Sagen und Riten der Gedanke aus, dass die Mondgöttin im Frühling bezw. mit dem neuen Lichte aus ihrer Verborgenheit, oder vom Tode heimkehrt, während sie im Herbst oder Winter wieder auf längere oder kürzere Zeit verschwindet, fortwandert oder gar stirbt, so finden wir nun auch in Bezug auf Artemis eine entsprechende Vorstellung. Denn wenn ihr der Monat der

---

[1]) Die Zeit des Aphroditefestes in Theben ergiebt sich aus Vergleichung von XenHell 5, 4, 4; Plut Pel 24; Polyaen 2, 4, 3. Ein Aphroditefest sind auch die Ὑβριστικά in Argos gleichfalls in der ersten Woche des dem Januar entsprechenden Mt gefeiert Plut mul. virt. 4; Polyaen 8, 33: da bald der 1. bald der 7. (Arist Πολ. 5, 2) Tag genannt wird, so haben wir es mit einer ἑβδομάς zu thun; eine ἑβδομάς auch LucDSyr 52; AmmMorc 19, 1, 10f. Zu vgl. ist ferner der Cult von Eryx Ath 9, 51; AelHa 4, 2. 10, 50; Vh 1, 15. Auch hier wird das Leben der Göttin insofern dramatisch vorgeführt als am 1. Tage des Festes die ἀναγώγια, dh die ἀποδημία der Göttin dargestellt wird, die dann am 9. Tage in den Καταγώγια heimkehrt. Hier ist also die Abwesenheit der Göttin auf 9 Tage fixiert, wie in Argos und wohl auch in Theben auf 7 Tage.

Frühlingstag- und nachtgleiche speziell heilig ist; wenn ferner auch von ihr eine Apodemia und eine Epidemia ausgesagt wird, so liegt die Annahme nahe, dass ein älterer Glaube auch sie eben jetzt im Frühling und zwar zur Hochzeit heimkehren liess, während sie im Herbst für die Winterzeit in die Fremde wanderte. Daher die Göttin im Herbste mit Abschiedshymnen gefeiert, im Frühling mit Jubelliedern begrüsst wurde. Die Entwicklung welche diese Göttin zur reinen Jungfrau umgeschaffen, hat auch die Spuren früherer abweichender Sagen und Gebräuche zu verwischen verstanden[1]).

So bleibt uns nur noch Athene zu betrachten übrig. Sosehr auch bei ihr wieder alle Spuren ihres Ursprungs und ihres Werdegangs planmässig später verwischt sind, um sie zu einer idealen, keiner Veränderung unterworfenen Gottheit umzustempeln, so sind doch immer noch Andeutungen übrig geblieben, welche uns auf ihr ursprüngliches Wesen Schlüsse gestatten. Was zunächst den Frühling betrifft, so wird uns bestimmt bezeugt dass ein Cultakt, an dem sich alle Staatsbeamten betheiligten und der demnach, sosehr seine Bedeutung später zurücktritt, in ursprünglicher Auffassung jedenfalls eine hohe Wichtigkeit gehabt hat, der Anodos, dem Aufstieg, der Rückkehr der Göttin galt, die in einer andern Legende als sich eine Zeit lang verbergend geglaubt wurde. Es ist danach anzunehmen dass auch Athene, eine andere Kore, für den Winter abwesend im älteren Glauben gegolten hat, um im Frühling mit dem neuen Sprossen der Pflanzen heimzukehren[2]).

[1]) Der Mt Ἐλάφιος, Ἐλαφηβολιών entspricht ebenso wie der Ἀρτεμίτιος, -ίσιος oder Ἀρτεμισιών stets dem attischen Elaphebolion oder Munychion. Das Fest Πάνδια fasst Mommsen mit Recht 387ff als Vollmondsfest. Imgleichen war der Vollmond des Munychion der Artemis heilig das. 403ff. Denn wenn auch die Ceremonie der ἀμφιφῶντες oS 362 speziell den Tempel in Munychia anging, so zeigt die allgemeine Geltung des Monatsnamens dass dieser Lokalcult (mit dem der in Brauron jedenfalls in engster Beziehung stand) schon früh in Athen selbst Eingang fand. Die ἐλενηφοροῦσαι dieses Dienstes FCA 2, 540f; Poll 10, 191 scheinen schon in ihren Namen den Mondcult anzudeuten: doch ist der Titel der Komödie des Diphilos unsicher Kaibel Herm 19, 260. Über die ἀποδημία Menander encom 1, 4 ἐπιλέγονται ὕμνοι ἀποπεμπτικοὶ ἀποδημίαις θεῶν νομιζομέναις ἢ γενομέναις οἷον — ἀποδημίαι Ἀρτέμιδος παρὰ Ἀργείοις. Menander fügt hinzu ἀνάγκη δὲ γίνεσθαι κ. τὴν εὐχὴν ἐπὶ ἐπανόδῳ κ. ἐπιδημίᾳ δευτέρᾳ. Der ἀποδημία stand also die ἐπιδημία gegenüber, welche letztere nur im Frühling ihren Platz hat. Mit der ἀποδημία mag für Athen die Theilnahme an den Pyanepsien wie an den Apaturien Ca 3, 77; Hes κουρεῶτις im Pyanepsion zusammenhängen; nach PdO 3, 26 geht sie gleich ihrem Bruder zu den Hyperboreern. Dagegen deutet die Theilnahme der Artemis an den Thargelien Et an das dieselbe auch ihr Sommerfest hatte, wenn dasselbe auch gegenüber dem Culte der Athene sehr zurücktritt.

[2]) Vgl. Suid Προχαριστήρια ἡμέρα ἐν ᾗ οἱ ἐν τῇ ἀρχῇ πάντες ἀρχομένων καρπῶν φύεσθαι λήγοντος ἤδη τοῦ χειμῶνος ἔθυον τῇ Ἀθηνᾷ· τῇ δὲ θυσίᾳ ὄνομα Προχαριστήρια. Λυκοῦργος ἐν τῷ περὶ τῆς ἱερωσύνης (f VIIa) τὴν τοίνυν ἀρχαιοτάτην

Und diesem Frühlingsakte entsprach eine Herbstfeier, die wie jener der kommenden, so diese der gehenden Göttin galt. Und auch in dieser Feier erscheint Athene ganz als Kore. Diese Übereinstimmung im Wesen der Athene mit Kore zeigt sich ferner aber auch darin, dass Athene an der Feier der Thesmophorien im Herbste betheiligt ist, welche dazu bestimmt waren, als Abschiedsfest der in die Unterwelt hinabsteigenden Kore zu dienen. Endlich stehen auch die Oschophoria, die wir als Erndte- und Dankfest für die Gaben des Dionysus anzusehen haben, gleichfalls mit Athene in Verbindung, sodass wir, wenn wir noch das Fest der Chalkeen in Berechnung ziehen, erkennen, in wie hohem Grade der Pyanepsion als derjenige Monat welcher dem beginnenden Winter gilt mit dem Culte der Athene verknüpft ist. Athene erscheint hier völlig als Kore, die um diese Zeit die Oberwelt bezw. die Heimath verlässt, um in die Unterwelt, in die Fremde, in die Verbannung zu gehen. Das ist, so dürfen wir annehmen, der ursprüngliche Gedanke dieses Cults gewesen, mag derselbe auch im Laufe der Zeit durch die Ausbildung der Göttin zu einer Schutzgottheit des Landes, welche nun ununterbrochen ihres Amts waltet, noch so sehr verdunkelt sein[1]).

θυσίαν διὰ τὴν ἄνοδον τῆς θεοῦ, ὀνομασθεῖσαν δὲ Προχαριστήρια διὰ τὴν βλάστησιν τῶν καρπῶν τῶν φυομένων. Dasselbe BekkAn 1, 295 προςχαριστήρια (lies προχ.) ἡ μυστικὴ θυσία τῆς Ἀθηνᾶς ὑπὲρ τῶν φυομένων καρπῶν. Dazu Erat 13 Ἀθηνᾶς ἀποστρεφομένης (vgl. Aphr. ἀποστροφία) ἔν τινι τόπῳ τῆς Ἀττικῆς κρύπτεσθαι, wenn auch natürlich wieder im Anschluss an einen bestimmten Vorgang dargestellt. Auch Europa ἀφανής LucDSyr 4.

[1]) Harp (Phot; Suid) Προςχαιρητήρια Λυκοῦργος ἐν τῇ Κροκωνιδῶν διαδικασίᾳ (f. X, 6) ἑορτὴ παρ' Ἀθηναίος γραφομένη ὅτε δοκεῖ ἀπιέναι ἡ Κόρη. Da dieser Akt schwerlich seiner Bedeutung nach als Parallelakt von dem der Προχαριστήρια zu trennen ist, so ist er in Beziehung zum ἀπιέναι (κάθοδος) der Κόρη dem Herbst zugehörig. Und obgleich hier nur von der Κόρη die Rede ist, während jener ausdrücklich der Αθηνᾶ bezw. der θεός gilt, so ist es doch höchst wahrscheinlich dass auch dieser Akt der Athene allein oder mit galt, die demnach hier ganz als Κόρη erscheint; vgl. Kap. 12. Über die Theilnahme der Athene an den Thesmophorien SchAristTh 834; St Σκίρα, woraus erhellt dass der Akt der Σκίρα, welcher seinen Platz hatte innerhalb der Feier der Thesmophorien, sowohl der Demeter und Kore wie der Athene ἐπὶ Σκίρῳ galt. Da aber der Name nach der Athene ἐπὶ Σκίρῳ oder Σκιράς benannt ist, so ist anzunehmen dass sie für diesen Cultakt den Ausgangspunkt gebildet hat. Über die Verbindung der Athene mit den Oschophorien Procl bei PhotB 239 p. 322; Hes ὠσχοφόρ. (P 1, 1, 4). Und wie die νηστεία an den Thesmophorien im Culte der Demeter und Kore dargestellt wurde, so hat dieselbe auch im Culte der Athene zu dieser Zeit ihren Ausdruck gefunden, wie aus BekkAn 1, 239 (Philoch FHG IV, 648: Demo 4) hervorgeht: hier vertreten die Kekropstöchter Athene selbst Harp δειπνοφ. Später suchte man den Gebrauch natürlich wieder durch ein historisches Ereigniss zu motiviren. Auch fanden an den Σκίρ

Wenn so im Culte der Athene die Frühlings- wie die Herbstfeier deutlich hervortreten, die der kommenden wie der gehenden Göttin gelten, so unterliegt es doch keinem Zweifel dass die Hauptfestzeit der Göttin der Sommer ist. Denn im Sommer ist der Höhepunkt ihrer Wirksamkeit und die während der Sommermonate, speziell im Thargelion, Skirophorion und Hekatombaeon vollzogenen Festhandlungen sind dazu bestimmt, diesen Schutz der Göttin im Hochsommer dramatisch der gläubigen Gemeinde vorzuführen. Es hat im attischen Culte offenbar zwischen Artemis und Athene insofern ein Compromiss sich vollzogen, als jene zur Schutzgöttin der Frühlingszeit, diese dagegen der Sommerzeit bestimmt ist. So schliessen sich die Artemisfeste an die Monate Anthesterion, Elaphebolion, Munychion an, während wie gesagt die Sommermonate für den Dienst der Athene bestimmt bleiben. Dem entsprechend rufen die Kallynteria und Plynteria des Thargelion precativ die Hülfe der Göttin gegen die täglich mächtiger und vernichtender sich offenbarende Sonnengluth herbei; es bringen sodann die Skirophoria die Hülfe der Göttin gegen die Tageshitze in der Kühle der Nacht dramatisch zum Ausdruck[1]), wie die eng mit diesem Feste verbundenen Arrhephoria dem Thau gelten, welchen gleichfalls die Göttin der durstenden Erde spendet; während endlich die Panathenaeen noch einmal abschliessend den Dank für den gewährten Schutz darbringen, um zugleich ein Bild von der ganzen Macht und Segensfülle der Göttin zu entfalten. So gliedert sich auch hier das Leben der Göttin in drei grosse Jahresperioden. Die Akte der Oschophorien, Thesmophoria, speziell der Skira und der Proschaire-

---

(Phot τροπηλίς) ähnliche Mittel ἕνεκα τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀφροδισίων Anwendung wie an den Thesmophoria selbst SchNicandTher 70. 71 etc.

[1]) Phot Καλλυντήρια setzt dieses Fest auf den 19, die Πλυντήρια auf den 29. Thargelion, PlutAlc 34 auf den 25. Thargel. Da die Πλυντήρια Phot (Hes) mit dem Tode der Agraulos in Verbindung gebracht werden, so liegt es nahe das Fest als Abschluss der ersten Jahresperiode aufzufassen. Das Abnehmen des Peplos vom Bilde der Göttin bezeichnet das Verschwinden der Wolkenbildung vom Himmel: über das Baden des Bildes oS 366. Dazu wurde die Statue ans Meer gebracht (ihr Platz verhüllt XenH 1, 4, 12) Ca 2, 469, 9f; 470, 11; 471, 11f, Abends mit Licht wieder heimgebracht. Hierbei werden die λουτρίδες oder πλυντρίδες thätig gewesen sein. Das Umhertragen von Feigen als ἡγητηρία παλάθη Hes; Phot verherrlichte zugleich den Segen der Göttin. Vgl. allg. Mommsen 427ff. Σκιρὰ ἑορτή Phot; nach Angabe der γράψαντες περί τε μηνῶν κ. ἑορτῶν benannt nach dem σκιάδιον (Schirm) mit dem die Priester des Poseidon, Helios und der Athene von der Akropolis zum Heiligtum der Athene Σκιράς ἐν ἀκμῇ τοῦ καύματος im Phaleron in Procession zogen. An der Bedeutung des Schirms als Ausdruck des Schutzes gegen die Sonnengluth, den speziell die Nacht- u. Mondgöttin übernimmt, kann nicht gezweifelt werden. Dasselbe drückt dann der Gebrauch des Διὸς κῴδιον Suid aus. Über die Ath. Σκιράς selbst Kap. 12.

teria wie der Chalkeen gelten der scheidenden Göttin; der Akt der Procharisterien im Frühling der kommenden Göttin; die Feste der Kallynterien und Plynterien, der Skirophorien und Arrhephorien, endlich der Panathenaeen feiern die höchste Macht der Göttin im Sommer, wie sie dieselbe in Kühle und Feuchtigkeit der Vegetation gewährt. Hier erscheint Athene speziell als die Herrin und Königin der Nacht und damit zugleich als Schützerin gegen die vernichtenden Einwirkungen der Sonnengluth[1]).

Nach den vorstehenden Ausführungen sind wir zu der Behauptung berechtigt dass alle Mondgöttinnen im Wesentlichen denselben Entwicklungsgang durchgemacht haben. Sie alle tragen in ihrem Leben die Spuren einer alten Dreitheilung an sich, welche einst der Ausdruck der Monatsdrittlung später auf die Jahresdrittlung übertragen ist. Mit dem beginnenden Frühling als Jungfrau, Kore, heimkehrend gedacht bringt sie zwei Drittel des Jahrs auf der Oberwelt zu, um für das letzte Jahresdrittel, den Winter, Abschied zu nehmen und nun in die Unterwelt oder nach anderer Auffassung zu den Hyperboreern, in die Verbannung zu gehen, oder endlich sich zu verhüllen und zu verbergen. Und es ist ferner wahrscheinlich dass alle Mondgöttinnen einst in ehelicher Verbindung mit dem Sonnengotte gedacht worden sind, welche Verbindung sie eben im Frühling eingehen, im Herbst lösen. Der Mondgöttin als der Himmelstochter, Kore, schlechthin gilt der Mythus von dem Jahresleben, welches sie zu zwei Dritteln auf der Oberwelt, zu einem Drittel abwesend verbringt: Artemis und Athene, Persephone und Aphrodite und Hera sind nur verschiedene Cultnamen der einen

---

[1]) Ἐρρηφόροι od. ἐρσηφόροι Istros 17 richtig mit Ἕρση in Beziehung gebracht: Ca 3, 887 etc. Die Schreibung ἀρρ. ist aus den ἄρρητα entstanden SchAristL 642, welche die für diesen Akt gewählten Mädchen ἐν κίσταις vom Tempel der Polias zu einem Platze unweit des Heiligtums der Aphr. ἐν κήποις bringen, wo sie durch eine κάθοδος ὑπόγαιος αὐτομάτη hinabsteigen: κάτω μὲν δὴ τὰ φερόμενα λείπουσι, λαβοῦσαι δὲ ἄλλο τι κομίζουσιν ἐγκεκαλυμμένον. Jedenfalls stellte auch hier die Ceremonie das Bringen des Thaus dar. Wahrscheinlich sollte der Akt einen alten Cultzusammenhang zwischen im O. der Stadt gelegenen ἱερά mit dem ἱερόν der Athene Πολιάς ausdrücken. Da wir gleichfalls je 2 ἐρσηφόροι Γῆς Θέμιδος und Εἰλειθυίας ἐν Ἄγραις kennen Ca 3, 318. 319, so ist wohl anzunehmen, dass jene Ceremonie die Verbindung der beiden Heiligtümer in Agrae und auf der Burg zum Ausdruck brachte. Das was eine ältere Glaubensperiode auf die Gaea zurückführte, eine spätere auf Athene, wurde in diesem Ritus in innere Verbindung gebracht. Mit den ἀρρητοφόρια der Thesmophorien haben diese ἄρρητα nichts zu thun. Auf die Panathenaeen im einzelnen einzugehen ist hier nicht der Platz, vgl. Mommsen 116ff; der Hauptakt des Festes bleibt die Darbringung des Peplos. Die Göttin ist also von der Reinigung im Thargelion bis Ende des Hekatomb. ohne Peplos, was nur aus dem thatsächlichen Verschwinden des Gewölks am Himmel in dieser heissesten Jahreszeit zu erklären ist.

Naturgöttin. Die Verbindung der Mondgöttin mit dem Sonnengotte selbst aber bringt den Gedanken zum Ausdruck, dass die Verbindung von Sonne und Mond, von Tag und Nacht Grund und Quell alles irdischen Gedeihens ist. Stellt die Sonne das stürmische feurige zeugende Prinzip dar, so ist der Mond der Träger desjenigen Elements welches durch Kühle und Schatten, durch Thau und erquickende Feuchtigkeit das gewaltige Wirken der Sonne ausgleicht, mässigt und ergänzt[1]).

So bedeutsam hier nun aber auch die heilige Ehe zwischen Sonnengott und Mondgöttin erscheint: durch die idealisirende Richtung des griechischen Glaubens ist sie im Laufe der Zeit völlig zurückgedrängt worden. Dieselbe Richtung welche Athene und Artemis zu Vertreterinnen und Schützerinnen der jungfräulichen Würde erhoben, hat auch Hera zur Inhaberin und Schirmerin der heiligen Rechtsordnung der Ehe gemacht, die keine Scheidung kennt sondern für alle Zeiten festbegründet ist; sie hat endlich auch die eheliche Verbindung der Persephone mit einem tieferen sittlichen und speculativen Gehalte zu erfüllen verstanden. In all dem tritt das Bestreben hervor die niedrigeren irdischen Verhältnisse, an denen einst die Götter theilnehmend geglaubt waren, in eine höhere ethische Sphäre hinaufzurücken. Denn ist die Ehe auch eine heilige Ordnung — sie ist doch irdischen Wesens und die Götter haben mit ihr nichts, oder wenigstens nichts in gewöhnlichem Sinne gemein. Weit mehr noch aber liegen ihnen die Empfindungen flüchtiger Liebe, vorübergehender Leidenschaft fern. Und so fallen denn von den hohen göttlichen Gestalten des griechischen Glaubens nach und nach alle Schlacken einer älteren Entwicklung ab: sie werden die tief sittlichen Träger dessen was der Hellene als schön und gut erkannt hat und als solches will und begehrt, erstrebt und erringt. Die alten Sagen, die von Verirrungen und Vergehungen seiner Götter zu erzählen wussten, kommen in keines Reinen Mund mehr oder sie

[1]) Aeschylus Her 2, 156 (f. 436a) characterisirt die mit Persephone identifizirte Artemis als Mondgöttin f 169; vgl. P 8, 37, 6; Callim bei SchPdN 1, 3. Ähnlich Hekate Tochter der Demeter EurJ 1048, also = Persephone. So ist auch Δάειρα, Δαῖρα Name der Perseph. Ca 2, 741; Aesch 275, wie der Aphrodite Phanodem 21; daher μουνογένεια Ap 3, 847 = Hekate Hsd 448. Vgl. noch Epicharm bei Varro LL 5, 68 der Dianam Proserpinam appellat und zwar offenbar mit Hervorhebung ihres Wesens als Luna; Plut fac. 27. 29; Porph antr. 18 mit Berufung auf οἱ παλαιοί = σελήνη. Wie hier zwischen Art. Hekate u. Perseph., so herrscht auch zwischen Perseph. u. Athene die engste Wechselbeziehung, da beide zweifellos schlechthin Κόρη genannt sind, vgl. oS 424; Poll 9, 75; Plato leg. 7, 6. Für die Ansicht dass Persephone die personifizirte Vegetation sei kann man sich nicht auf Kleanthes berufen, dessen Angabe PlutJs 40. 66 Κόρη sei τὸ πνεῦμα τὸ διὰ τῆς γῆς κ. τῶν καρπῶν διῆκον etwas ganz anderes sagt. Erst sehr späte Quellen wie CicND 2, 66; SchAristN 1438 führen diese nichts weniger als antike Ansicht aus.

werden als heilige Mysterien, deren Sinn irdischem Verständniss unzugänglich, angesehen. Zeus als der höchste Himmelsgott mit seinen beiden Söhnen Apoll und Hermes, dem Sonnen- und dem Dunkelgotte, und mit seiner geliebten Mondtochter Athene drücken auf dem Höhenpunkte ihres wie des Hellenenthums Werdeganges die ganze Fülle wie die volle Schönheit dessen aus, was die sittliche Energie eines gottbegnadeten Volks zu erringen vermocht hat.

Zwölftes Kapitel.

Göttersysteme.

Ist, wie wir wiederholt hervorgehoben haben, das Olympische Göttersystem aus der Vereinigung verschiedener Einzelsysteme erwachsen, so liegt es uns jetzt ob diese ursprünglichen Sondersysteme kennen zu lernen. Wir gehen dabei von dem Glauben der althellenischen Stämme selbst aus, um sodann die fremden Elemente zu betrachten die sich mit jenem vereinigt haben[1]).

Herodot bezeugt uns dass die Hellenen einst ihre Götter ohne Namen verehrten, indem sie eben die Naturobjecte in ihren appellativen Bezeichnungen anriefen. Sie nannten also den Himmel Zeus, die Erde Gaea, den Sonnengott Helios, die Mondgöttin Selene und werden dem entsprechend auch den Dunkelgott mit einem sein Wesen bezeichnenden Ausdruck benannt haben. Danach gestaltet sich das Göttersystem der althellenischen Stämme von selbst. Ist Zeus und Gaea das grosse Älternpaar der Götterfamilie, so sind Helios und Hermes die Söhne, die Dioskuroi, während die Mondgöttin die Tochter die Kore ist. Denn wenn wir auch betreffs des Hermesnamens seiner Bedeutung nach im Unklaren sind, so kann doch nichts sicherer sein als dass Hermes ein althellenischer Gott: er gehört als Dunkelbruder in die engste Verbindung mit Helios-Apollon[2]).

Haben wir früher schon die Ehe des Himmelsgotts Zeus mit der Erdmutter Gaea als im Mittelpunkte des althellenischen Glaubens stehend dargestellt, so müssen wir uns hier begnügen auf diese früheren Ausführungen zu verweisen. Wir beginnen daher unsere Betrachtung der althellenischen Götter mit Hermes. Hermes, dessen ältere unent-

[1]) Noch mehr wie bislang müssen wir uns in diesem Kap. auf Andeutungen beschränken, da die Fülle des Stoffs keine irgendwie erschöpfende Ausführung gestattet.

[2]) Her 2, 52f (ähnlich Str 164 die ἀνώνυμοι θεοί; Theophr bei Porph abst. 2, 7 die ἄθεοι). Wenn Usener 277 die hier geschilderte Glaubensform als Verehrung seiner „Sondergötter" bezeichnet, so verkennt er Herodots Meinung, die richtig vGutschmid bei Wiedemann zu Herodot 2 S. 237, 1 erklärt „man verehrte also ἥλιος, nicht einen individuellen Sonnengott wie Apollon; γῆ, nicht eine individuelle Erdgöttin Demeter".

wickeltere Form Pan ist, erscheint seinem Charakter nach in Cult und Sage durchaus als Nomios und weist damit schon auf eine alte Landbevölkerung, deren Hauptbeschäftigung Aufzucht und Weide der Heerde ist. Durch ganz Griechenland verbreitet tritt er doch gerade da am significantesten hervor, wo sich die alten Stämme am unverfälschtesten erhalten haben: nichts deutet an dass wir es bei ihm mit einem aus der Fremde gekommenen zu thun haben. Gehen wir von Thessalien aus, so tritt uns Hermes hier in einer Reihe altertümlicher Sagen entgegen. Und erscheint er hier schon bei Homer speziell als Heilgott, so haben wir Asklepios-Aristaeos als eine Lokalform desselben anzusehen, die sich dann im Laufe der Zeit zu einer selbständigen Gestalt entwickelt hat[1]). Auch in Mittelgriechenland ist Hermes durchaus heimisch. Am Parnass ist es Autolykos der in bezeichnendster Weise des Vaters Wesen widerspiegelt, wie die Verbindung mit den Thrieen gleichfalls hoch altertümlich ist. In Boeotien nimmt den Gott sowohl Theben wie Tanagra als dort geboren für sich in Anspruch, wie sein Cult ihn gerade hier in höchst originalen Formen darstellt. Ist Hermes von Haus aus ein Gott der Kadmeionen gewesen, wie sein Cultname Kadmilos anzudeuten scheint, so hat doch der Heros Kadmos nichts mit ihm zu thun, da der letztere zweifellos ein Sonnenheros ist: es sind eben beide Brüder, der Sonnengott wie der Dunkelgott, Besitz der einheimischen Stämme gewesen. Auch in Attika tritt Hermes bedeutsam hervor, wo er in hervorragender Weise nach seiner chthonischen Seite verehrt gleich dem Hades erscheint. Erichthonios ist seine Hypostase; seine Verbindung mit Kore-Athene ist alt; ureingesessene Geschlechter führen ihren Stammbaum auf ihn zurück; im Culte ist er mit den ältesten Riten des Zeusdienstes verknüpft[2]). Und gehen wir weiter so ist der Peloponnes und speziell Arkadien, welches die Alten selbst geradezu als die Heimath des Gottes betrachtet haben, von seinem Dienste überfüllt: die alte Bevölkerung der Landschaft hat Hermes-Pan seit Urzeit besessen und bewahrt.

---

[1]) Allg. HDMüller Mythol. 2, 269ff; auf seine Verbindung mit den tyrrhenischen Pelasgern ist zurückzukommen. Seine Cultstätten im einzelnen Roscher ML 1, 2342ff. Thessalien: H 3, 69f; E 390; Π 179ff; Ap 1, 51ffSch; Apd 1, 82; Ap 1, 587Sch; Callim 117. Culte Larisa Kremaste AAnz 1856, 269; Larisa SDJ 1, 348ff; Krannon 362 etc; Pherae Callim 117; am Boibeischen See Prop 2, 2, 11. Hypostasen Phrixos, Aethalides oS 219. 227; Echion und Erytos PdP 4, 179 vom Pangaion oder Alope Ap 1, 52; Dolops (Doloper St) Ap 1, 585; Asklepios-Aristaeos oS 250ff: bezüglich der Verbreitung der Asklepios-Culte muss das dort gesagte (Thraemer aO) genügen. Pan = πάων also = νόμιος.

[2]) Phokis: Thrieen H 3, 552ff; Autolycus oS 216; Pan P 10, 32, 7. Boeotien: Geburtslegenden Theben P 8, 36, 10; Tanagra 9, 20, 3; 22, 2; als λευκός, κριοφόρος oS 218f. Hypostasen Glaukos oS 260; Trophonios 183. Culte Onchestos H 3, 88.

Daher Hermes sowohl wie Pan hier wieder geboren sein soll und der Homerische Hymnus von hier seinen Ausgangspunkt nimmt. Gilt Hermes als Stammvater der Bevölkerung, so speziell des Königsgeschlechts: nichts deutet auch nur im entferntesten darauf hin dass Hermes ein Fremdling; er ist im Gegentheil in allen seinen Wesensseiten der echte unverfälschte Dunkelgott der alten Stämme[1]). Und endlich bieten auch die übrigen Landschaften wie nicht minder die Colonieen nichts was sich in Cult und Sage von seinem urhellenischen Dienste unterschiede: es sind dieselben Namen und Formen, die in Elis Messenien Achaja einen engen Zusammenhang mit Arkadien erweisen; die an der Ostküste des Peloponnes den Gott in hochaltertümlichen Mythen erscheinen lassen und die auch auf den Inseln und in den kleinasiatischen Colonieen in allen Stücken Übertragungen und

---

186ff; Koronea P 9, 34, 3; Korseia 9, 24, 5; Mykalessos Thuc 7, 29; Euboea ἐπιθαλαμίτης Hes; Ἀργειφόντης St Ἄργουρα; Mt Ἑρμαῖος Bischoff 343. Weiteres ML 1, 2349ff. Kadmos Crusius ML 2, 824ff: derselbe ist im Gegentheil Dionysischer (P 9, 12, 4) bezw. Apollinischer Heros oS 197; über Hermes καδμῖλος hernach. Attika: χθόνιος SchAristAch 1076; daher προπύλαιος uä; ithyphallisch Her 2, 51. Hypostasen Ἐριχθόνιος Engelmann ML 1, 1303ff; Εὐδάνεμος, Ἥσυχος Hes (Toepffer 111. 170ff). Anderseits ἡγεμόνιος SchAristPl 1159; Ca 2, 741. 1207; ἐναγώνιος Ca 1, 5; P 1, 2, 5; Ca 2, 1224ff; Plato Lys 3Sch; SchAeschin Tim 10. Stammvater der Kerykes Toepffer 80ff; Kephalidai 257; Kolainos 217. Hermen P 4, 33, 3. Verbindung mit Athene P 1, 27, 1; Aglauriden oS 368 (Chariten 1, 22, 8; Ca 1, 5; Erinyen P 1, 28, 6; Ca 2, 1651); Münzen Beulé 362ff. Eleusis: P 1, 38, 7; Toepffer 80ff. Vgl. Milchhoefer XXXIIff; Roscher ML 1, 2347ff. Pancult Str 398; Ca 1, 429; Milchh. XXXVII; OlympiodorVPlat 19: der Pancult in Attika ist mit Milchhoefer als alt anzusehen troz der späten offiziellen Aufnahme in den Staatscult; Grotte an der N.Seite der Akropolis Rev. d. ét. gr. 11, 159ff.

[1]) Immerwahr Kulte Arkad. 1, 72ff; 162ff. Kyllenios ω 1; H 3; P 8, 17, 1; Apd f 31; Mon IX, 55. Geburtssagen ausser dem Kyllene Akakesion P 8, 36, 10; Stymphalos Aesch 271 (SchAristR 1266); Pheneos Head 378; P 8, 16, 1 (5, 27, 8; Roehl zu Ja 60; Mitt 1, 173; P 8, 14, 10). Culte Tegea P 8, 47, 4; Phigalia 39, 6; Hermupolis St; Nonakris St; Megalopolis P 8, 30, 6; 31, 7: 32, 3. Höhen Chelydorea 8, 17, 5; Kynosura, Nonakris St ua. Hypostasen Αἴπυτος B 604; P 8, 17, 1; Pan H 19, 28ff; Her 2, 145; Myrtilos P 8, 14, 10f (nächtl. Cult); Kynosuros St; Euandros P 8, 43, 2; Lykaon SchTheocr 1, 122; Φάλης LucJupTr 42. Hermes Ἀρκάς MythVat 3, 9, 8; Pan Simon 133. Feste SchPdO 7, 153; 6, 129; P 8, 14, 10. Ithyphallisch Artemid 1, 45; PhilVAp 6, 20; Hippol Ref 5, 7. Bez. zur 3zahl P 8, 16, 1; Theop 283; Lyc 680; Ja 94. Hermen P 8, 48, 6. Pan Geburt H 10, 30f; Pd 95; SophAi 695f; Roscher Ph 53, 326ff; DionH 1, 32. Culte: Lykaion P 8, 38, 5 (Ζεὺς Λυκαῖος u. Pan auf der Münze des κοινόν Head 373); Lampeia 24, 4; Parthenion 54, 6 (Her 6, 105); Mainalos 36, 8; ὄρη Νόμια 38, 11; Heraia 26, 2; Lykosura 37, 11; Tegea 53, 11; 54, 4; andere 36, 7; 30, 3. 6 etc. Pan mit Rhea verbunden Pd 95ff; nach Kreta übertragen SophAi 694ff hält arkad. Ursprung fest; in Makedonien RhM 29, 43ff ua Erneuerung alter Vorstellungen.

Filiale des Festlandes zeigen. Hermes ist überall derselbe und wenn auch sein Wesen im Laufe der Zeit eine einseitige Entwicklung nach seiner Wolken- und Windseite empfangen hat, der Zusammenhang der älteren und der jüngeren Perioden seiner Geschichte bleibt unverkennbar. Hermes ist demnach der althellenische Dunkelgott, der in der Unterwelt und am Himmel gleichmässig thätig als Herr des Dunkels in Nacht und Hölle, in Wolken Winden und Wassern erscheint[1]).

Dem althellenischen Dunkelgotte Hermes tritt der althellenische Sonnengott Helios-Apollon gegenüber. Aber so einfach die Frage nach seiner Herkunft bei Hermes sich stellt, so schwierig gestaltet sich dieselbe bei Apollon. Denn es ist zweifellos dass mit dem alten, den urhellenischen Stämmen eigentümlichen Sonnengotte, den wir als Helios bezeichnen dürfen, sich die bei den Joniern ausgebildete Gestalt des Sonnengotts später verschmolzen hat und dass demnach die ältere Form des Heliosdienstes durch die jüngere des Apolloncults sich mannigfach umgestaltet und verändert hat. Es ist daher sehr schwierig die jüngeren Anschauungen und Riten, wie sie sich an Helios-Apollon knüpfen, von den älteren zu unterscheiden. Meiner Ansicht nach hat sich der ältere Dienst, wie schon angedeutet, an den Namen Helios geknüpft, während Apollon den eigentlich ionischen, durch fremde Anschauungen vielfach umgebildeten Cult des Sonnengotts vertritt[2]).

[1]) Aepytiden wie in Arkadien auch in Elis und Messenien P 4, 3, 6; 7, 2, 10; ihr Name von solcher Bedeutung dass er in Gegensatz gegen die Herakliden (die Dorischen Einwanderer) 4, 3, 8. Elis: Cult P 6, 26, 5f; 5, 14, 8; 17, 3; 14, 9 etc. Hypostase Myrtilos; Parammon 5, 15, 11; ithyphallisch 6, 26, 5; Hermen 5, 1, 7. Messenien: P 8, 34, 6; 4, 33, 4; 32, 1; 33, 4 (Syll 388); 30, 2; H 3, 216 uo (Pylos); Sohn P 4, 30, 2. Achaja: P 7, 27, 1 (SchPdO 7, 156); Philosteph 9; P 7, 22, 2—4 (Nachtdienst; Wind- u. Stimmen-Offenbarung des Gottes; heiliges Wasser; Hermes in den 30 Steinen Tages- und Monatscult). Ithaka: ξ 435; π 471; Hypostase Odyss.: Penelope Mondheroine. Kephallenia: Kephalos Apd 3, 181; Head 358. Lakonien: P 3, 11, 11; 24, 7; 8, 35, 3f; Ja 60 etc; Wide Lakon. Culte 153ff. Argos: Jo, Panoptes; Mt Ἑρμαῖος; B 100 (SchB 104); PlutQG 24; P 2, 31, 10 etc. Korinth: Βοῦνος Eumel 3; Culte P 2, 2, 8; 3, 4 (=Marsyas). Sekyon: Polybos P 2, 6, 6; 9, 8 etc. Betr. Kleinasien u. Inseln Roscher ML 1, 2354ff: nirgends etwas verschiedenes (Höhlen P 10, 32, 4f; SchOppHal 3, 8; κλέπτης C 2229; PlutQG 55). Die Sage dass Kydon (Kreta) Sohn des Hermes P 8, 53, 4 erklärt (Kydonia von Tegea aus, Cult des Aipytos P 8, 47, 4, gegründet). Die Hermaia Ath 14, 44 gleich dem Hermesfeste an den Anthesterien.

[2]) Genaue Aufzählung aller Cultstätten und landschaftlichen Beziehungen Apolls Wernicke 72ff. Grundlage bleibt noch immer OMüller Dor. 1, 200ff, dessen Auffassung ich, abgesehen von einer hernach zu betrachtenden Modification, im wesentlichen zu der meinen mache. Danach ist Apollon ein „ächthellenischer“ Gott, der von Thessalien aus nach Kreta gelangt ist, um von hier aus wieder in vertiefter, durch fremde Elemente befruchteter Auffassung nach Delphi, wie nach

Behalten wir uns vor auf diesen jüngeren Cult des Gottes zurückzukommen und beschränken wir uns hier auf die Betrachtung des älteren Heliosdienstes, so halte ich es für sicher dass, wie Hermes in seinem alten Wesen als Hirte erscheint, auch Helios-Apollon als Hirte auf die alten Stämme Griechenlands zurückzuführen ist. Der Kampf um die Wolkenheerden, wie ihn der Homerische Hymnus, wenn auch in viel jüngerer Form, darstellt, ist ein in die ältesten Zeiten zurückreichender Mythus und zeigt dass Hermes und Helios-Apollon in gleicher Weise von Haus aus den althellenischen Stämmen eigen gewesen sind. Und wenn auch der Hymnus, eben seiner jüngeren Form entsprechend, ausschliesslich die Namensform Apollon hat, so dürfen wir doch aus mannigfachen Anzeichen mit Sicherheit erschliessen, dass thatsächlich Helios ursprünglich der Eigentümer der Heerden war, der demnach auch in dem Gegensatze gegen den Dunkelgott der ursprüngliche Träger des Mythus gewesen sein muss[1]). Und auch als überall Name und Cult des Helios in den des Apoll übergegangen war, ist die Vorstellung von dem Sonnengott als dem Hirten gleichfalls auf Namen und Gestalt des Apollon übertragen worden, der demnach in dieser Auffassung nur den Cult einer althellenischen Landbevölkerung repraesentiert, welcher nichts mit dem Seeapoll der Jonier zu thun hat. In seiner Eigenschaft als Hirte, als Nomios, tritt Apoll nun namentlich sowohl in Thessalien wie in Arkadien, den ältesten Mittelpunkten des althellenischen Lebens, uns entgegen und zeigt damit dass diese Auffassung des Gotts thatsächlich auf die alten landeingesessenen Stämme zurückzuführen ist. Und weiter scheint es auch sicher dass die Cultnamen Thargelios und Lykeios, welche den Gott bestimmt als Sonnen- und als Lichtgott kennzeichnen und in hochalterthümlichen Riten sein Wesen zum Ausdruck bringen, gleichfalls ursprünglich dem alten Helios gehören und von diesem wieder später auf Apollon übertragen sind[2]).

Delos, Lykien, der W.Küste Kleinasiens und zugleich nach Griechenland selbst siegreich heimzukehren bezw. vorzudringen.

[1]) Die Heerden des Helios μ 227ff; ebenso im Culte oS 200. 274: ursprünglich scheinen die O.Küste Thessaliens und die W.Küste von Epirus die beiden Endpunkte der Wanderung gebildet zu haben.

[2]) Thessalien: H 3, 70ff Sage von Heerdenraube; B 766f; Φ 448ff Dienst im Hause des Eumelos (Laomedon); Admetos (Apd 3, 122) EurAl 569ff; SchEurAl 1. Culte Eretria Str 447; Tempe SDJ 1, 368 (Gyrton); Hypata (Aenianen) Eφ 1884, 24; Halos Bull 15, 566. Apolls Heimath Ap 1, 409ff (Pagasae u. Aesonis), wo am βωμός 'Απ. Παγασαίου Kampf gegen Kyknos HsdS 70; daher Hes Παγασίτης 'Απ. παρὰ 'Αχαιοῖς καὶ Θεσσαλοῖς. Seine Hauptliebschaften mit Kyrene, Koronis uA spielen im Herzen Thessaliens oS 251. 255. Vgl. noch SchAp 1, 948; Dd 4, 69; SchPdP 4, 181; Hyg 14; Zenob 4, 29 (SchEurPh 1408); Arne Hyg 275 etc. Söhne

Von besonderer Wichtigkeit ist es sodann dass die Delphische Cultlegende aufs bestimmteste zu erkennen giebt, dass der Gott ursprünglich als Helios verehrt worden ist und dass ihm als Helios die Überwindung des Drachen zukam: Apollon erscheint als derjenige welcher sich in den alten Heliosscult einschiebt. Daher Apollon als Pythios in Wirklichkeit Helios ist, wie denn wieder der Hymnus deutlich zu verstehen giebt, dass die von Knossos ausgehende Reformation den Pythischen Gott vorfand, der eben als Überwinder der winterlichen Überschwemmung seit Alters her hier verehrt wurde. Und dieser Cult, der in ganz Griechenland seine Verbreitung hatte; und von dem wir denjenigen des Pythaeus nur als eine Nebenform anzusehen haben, drückt den vollen ursprünglichen Gegensatz des Dunkels und Lichts aus und muss als eine Glaubensform angesehen werden, die den milderen Auffassungen des Apollon in seiner Beziehung zu Karnos und Hyakinthos und die weiter auch der von Kreta aus verbreiteten sittlicheren und vertiefteren Auffassung des Gottes voraufgeht[1]). Der Cult des Apollon Pythios ist also als derjenige Dienst anzusehen, der wahrscheinlich wieder von Thessalien ausgehend, aber an der später Delphi genannten Stätte früh zu Ansehen gelangend, ganz Griechenland wenigstens in seinen Haupttheilen geeint hat, bevor von Kreta aus der Dienst des Gottes in Delphi reformiert wurde. Als Pythios oder Pythaeus erscheint der Gott daher in Thessalien und Phokis; in Boeotien und Attika; in Sekyon und Megara; in Argos und Arkadien; wie Apollon zugleich unter diesem Namen auch in Kreta einst seinen Einzug gehalten hat, ganz abgesehen von allen späteren Eroberungen des Gottes. Von besonderer Heiligkeit für den Peloponnes ist der Cult von Argos geworden, dessen Satzungen sich selbst die Dorer Spartas bis weit in historische

---

Lapithes SchA 266; Dd 4, 69; Kentauros Apd 1, 57; Doros, Asklepios, Aristaios uA. Mte Πυθοῖος, Ἀδρόμιος, Γενέτιος Bisch. 330; Ἑκατόμβαιος Bull 11, 364ff; 15, 569ff. Der Name Κερδοῖος ihm SDJ 1, 345, 22. 372 und Hermes Suid eigen (als Rinderdieben?). Über die Verbindung Delphis mit dem Pythion am Olymp und Thessalien durch die Daphnephorie (Lorbeer einheimischer Baum Engler bei Hehn 228f) St Πύθ; oS 277; OMüller Dor. 1, 202ff. Arkadien: Immerwahr 128ff; Arist bei ClemPr 2, 28 νόμιος καλεῖται; CicND 3, 57; daher mit Hermes auf dem Kyllene Et; Lykaion (Pan) P 8, 38, 5, 32, 2. Attika: Ap. νόμιος und Pan auf dem Hymettos OlympiodVPlat 19. Vgl. noch Eφ 1884, 27 Epidaurus; Patrai P 7, 20, 3f; Epirus Ap 4, 1218. Über Apoll θαργ-ήλιος und λύκειος (=Licht) oS 285. 275; Wernicke 52. 58.

[1]) Davon dass Helios den Drachen κατέπυσε heisst Apollon Πύθιος H 2, 192ff; wie der letztere selbst 263ff als Helios gekennzeichnet wird. Der Delphische Cult ist in seiner ältesten Phase als Pythischer aufzufassen: Ap. Πύθιος entgegengesetzt dem Δελφίνιος, welch letzterer den speziell kretischen Dienst des ionischen Apoll repraesentirt. Auf den alten Dienst sind die 5 ὅσιοι zurückzuführen PlutQG 9 die sich von Deukalion ableiteten, also mit dem Apoll von Lykoreia zusammen hängend. Die einzelnen Dienste des Apoll Πύθιος Wernicke 65ff; des Πυθαεύς 64f.

Zeiten nicht zu entziehen gewagt haben, was nur verständlich ist, wenn wir denselben als hochheiligen Dienst vordorischer Zeit ansehen, den die einwandernden Dorer eben wegen seines Alters und seiner Heiligkeit nicht anzutasten gewagt haben. In Athen aber ist gerade der der Pythios Patroos gewesen und tritt damit als Repraesentant einer älteren Periode der spätern durch den ionischen Apollon vertretenen Zeit gegenüber[1]).

Wenn so der Pythische Apoll neben dem Lykeios als der wichtigste, als der eigentlich althellenische Dienst betrachtet werden muss, so stellen doch auch die Culte des Gottes als Karneios und Hyakinthios sosehr die folgerichtige Fortbildung der ursprünglichen Auffassung des Gottes dar, dass ich nicht anstehe dieselben gleichfalls als einheimische Cultformen für Griechenland selbst in Anspruch zu nehmen. Sie haben weder mit der von Kreta aus erfolgten Reformation des Gottesdienstes, noch mit dem Delischen Dienste etwas zu thun, sondern sind aus echlhellenischen Anschauungen erwachsene Culte. Obgleich also die jüngere Namens- und Cultform des Apollon, wie sie scheinbar von Kreta aus ihren Ausgangspunkt genommen hat, überall die älteren an Helios sich knüpfenden Vorstellungen und Riten antiquiert bezw. fortgebildet hat, haben wir doch anzunehmen, dass thatsächlich Helios einst an Statt des Apollon den Mittelpunkt von Mythus und Cult in Hellas gebildet hat[2]).

---

1) Pythion am Olymp St; Mt Πυθοῖος Thessal. Delphi Πυθών oS 275ff; Theben SDJ 1, 705. 710. Athen: Thuc 2, 15 τὸ Πύθιον unter den ältesten ἱερά; dieses nach Doerpfeld Mitt 20, 198f; 22, 479f ὑπὸ μακραῖς, daher Ap. ὑπακραῖος Eφ 1897, 87ff; Πρακτ. 1896, 17ff; Rev. d. ét. Gr. 11, 159ff. Vgl. EurJ 285. 287; PhilVSoph 2, 1 p. 237. Ausserdem τέμενος 'Απ. Πυθίου am Ilissus Thuc 6, 54; Suid Phot Πυθ. und ein Tempel des Gottes am Markte Milchh. XIVf. Daher, was sehr wichtig, der Ap. Πύθιος der πατρῷος Dem 18, 141; für die uralten Thargeliengebräuche das Πύθιον Mittelpunkt und in Bez. zu Delphi Curtius AAnz 1895, 109f; Ges. Abh. 233f; Ca 2, 550. 1388; SchSophOC 1047; Toepffer Herm 23, 321ff; später ist auch der Delische dh ionische Apollon in Verbindung mit dem alten Culte des Pythios gebracht. Megara P 1, 42, 5; Cs 48. 106. Sekyon PdN 9, 9Sch; Hes Τοξίου. Argos: alterthümlicher Dienst des Πυθαεύς auf der Larisa Mittelpunkt P 2, 24, 1; Thuc 5, 53; seine Satzungen für die Dorer Spartas bindend Dd 12, 78 (419 v. Chr.). Arkadien: Tegea P 8, 54, 5; Gortyn C 1, 1554; P 8, 38, 8. Im Übrigen ist es unmöglich zu bestimmen was in den Culten des Pythios, die fast überall uns entgegentreten, alt bezw. was jung ist. Die Verbindung des Gotts mit Artemis (Leto) braucht nicht nothwendig auf jüngere Stiftungen sich zu beziehen, da die Göttinnen dem ursprünglich allein ministrirten Gotte später hinzugefügt sein können. Über die kretischen Culte hernach.

2) Über Ap. Κάρνειος u. Ὑακίνθιος oS 279. Helios in Verbindung mit der Höhe in Korinth P 2, 1, 6; 4, 6; 5, 1; 3, 2; wie mit der Höhe des Taygetos P 3, 20, 4, entspricht dem Ap. Λύκειος der Höhen. Ταίναρον H 2, 233ff Helios, P 2,

Und wenn wir die einzelnen Cultstätten des Apollon in Griechenland betrachten, so zeigen dieselben überall so mannigfache Elemente welche auf eine alte elementare und naive Auffassung des Gotts als des Sonnengotts hinweisen, dass wir nicht zweifeln können, der Dienst habe bestanden, bevor er von Knossos und Delos aus reformiert wurde und von Delphi aus nach dieser Reformation und in dieser umgestalteten und vertieften Form durch ganz Griechenland sich verbreitete und wohl überall die älteren Cultformen beeinflusste. So dürfen wir zunächst den Parnass mit dem heiligen Gipfel von Lykorea als einen Cultmittelpunkt betrachten, der nach dem Lichte benannt in der Verehrung des Zeus wie der Gaea, des Apoll und des Hermes, endlich der ursprünglich als Tochter der Ältern, wie als Schwester der beiden Brüder und zugleich als deren Geliebte aufzufassenden Kore ein Denkmal des gesamten althellenischen Glaubens bietet und zeigt, dass thatsächlich der Dienst des Apollon Pythios als ein alter, als ein urhellenischer aufzufassen ist. Aber auch Boeotien, Lokris, Attika bieten so mannigfache Anzeichen einer durch fremde Einwirkungen noch ungetrübten einheimischen Auffassung und Verehrung des Apollon, dass wir mit Sicherheit auf das Bestehen des Apollon- bezw. Helioscults lange vor dem Sich geltend machen kretischer und ionischer Elemente zurückschliessen dürfen[1]. Und ebenso sind auch die Landschaften des Peloponnes, namentlich Argolis, Lakonien, Arkadien sosehr von alten Anschauungen des Gottes erfüllt, dass wir auch hier auf das ursprüngliche Vorhandensein eines Sonnencults schliessen dürfen. Und

---

33, 2; Str 374 Apoll. Helios neben Ap. 2, 31, 5f. Helioscult auch in Argos P 2, 18, 3; Hermione 34, 10: Sekyon 11, 1: Mantinea 8, 9, 4, daher auch in Megalopolis 31, 7. Im Übrigen hat überall der Apollcult den des Helios absorbiert mit Ausnahme von Rhodos Rapp ML 1, 2024f, wo besondere Momente eingewirkt haben müssen. Vgl. Hsd E 727; Polem 42; Plat leg 12, 3 etc.

[1]) Phokis: Ζεὺς Λυκώρειος St; Sage von der Deukalion. Fluth; mit beiden Söhnen Apoll (gleichfalls Λυκωρεύς Call 2, 19; vgl. P 10, 6, 3; SchAp 2, 711; Hyg 161) u. Hermes und gemeinsamer Geliebten Pherec 63, die dem einen Philammon dem andern Autolycos gebiert. Abae Her 1, 46 uö; Bull 6, 172 etc. Boeotien: Apolls Söhne Agamedes SchAristN 508; Trophonios P 9, 37, 5; Akraipheus St; Chairon P 9, 40, 5; Eleuther P 9, 20, 1; Ptoos St Ἀκραιφ.; Teneros P 9, 26, 1; Ismenos P 9, 10, 5. In Theben Ap. Ἰσμήνιος P 9, 10, 2; Orakel Her 8, 134; PdP 11, 3ff; διὰ ἐμπύρων Philoch 197 (SophOR 21Sch); Fest Δαφναφόρια (also gleich den an Delphi sich knüpfenden Riten) PhotB 321A 34ff; P 9, 10, 4. Da Ap. hier zugleich als Κάρνειος PdP 5, 75ff; Λύκειος AeschSe 145; Πύθιος SDJ 1, 705. 710 erscheint so darf man Theben als alten Sitz des Apollcults betrachten. Hysiae P 9, 2, 1; die Stätte des Ap. Πτώιος (Wernicke 64) Her 8, 35; Cs 2707ff; 4127ff; darunter das Tenerische Feld Str 413; P 9, 20, 1 etc. In Athen bezw. Attika weist der Ap. Agyieus, Thargelios, Hersos, Daphnephoros, Lykeios, Neomenios, Pythios, Kynnaios, Parnessios ua auf alte Auffassungen; vgl. Wernicke ss. vv.

so zweifelhaft hier naturgemäss vieles bleibt, so sind doch die Cultformen des Apollon Nomios, Lykeios, Pythios, Karneios, Hyakinthios im allgemeinen als althellenisch anzusehen. Wir glauben daher ein Recht zu haben wenn wir behaupten, dass ein alter Sonnencult, wie er sich an Helios-Apollon geknüpft hat, lange vor der Einwirkung kretischer und Delischer, dh im Wesentlichen ionischer Anschauungen und Riten in ganz Griechenland existiert hat. Und es ist nicht bedeutungslos dass Apollon in vielen alten Beziehungen eng mit Hermes feindlich und freundschaftlich verbunden ist: dieser Verein der beiden Brüder ist nur als die spätere allgemeine und offizielle Form der mannigfachen Entwicklungsphasen anzusehen, welche Mythus und Cult der beiden Himmelssöhne zurückgelegt haben[1]).

Haben wir danach Pan-Hermes und Helios-Apollon als die Söhne des grossen Älternpaars, des Himmelsgotts Zeus und der Erdgöttin Gaea wenigstens in ursprünglicher Auffassung, anzusehen, so werden sie damit zu den selbstverständlichen Dioskuroi und wir haben schon früher gesehen, dass thatsächlich die Dioskuren nur als eine ältere Form des Brüderpaars Hermes-Apollon aufzufassen sind. Diesen beiden Brüdern, wie sie in natürlicher Entwicklung aus dem grossen Älternpaare hervorgehen, tritt nun als Tochter, als Kore, die Mondgöttin hinzu. Und wenn auch im spätern Glauben Persephone diesen offiziellen Namen Kore trägt, so weisen doch alle Anzeichen darauf hin, dass es von Haus aus Athene gewesen ist, welche als Kore die Himmelstochter, die Tochter des göttlichen Älternpaars schlechthin war. Zu ihrer Betrachtung müssen wir daher jetzt übergehen: so zweifelhaftes der Entwicklungsgang der Göttin nach verschiedenen Seiten bietet, wir

---

[1]) Die Landschaften am Isthmus weisen zwar eine Reihe von Spuren der alten Auffassung des Gottes auf, haben aber zweifellos in besonderer Weise Einwirkungen aus der Fremde erfahren. Megara Ap. Pythaeus oS 434. Sekyon, Phlius, Korinth Odelberg DUpsal 1896. 32ff. Argos: Culte des Lykeios oS 275 (Epidauros Eφ 1883, 89; Lerna Epigr 821); Pythaeus oS 434 sehr alt. Der Pythaeus dann auch nach Epidauros, Hermion, Trozen; allg. Wide DUpsal 1888. 19ff. Lakonien: Wide 63ff. Κάρνειος als οἰκέτας P 3, 13, 3; ferner als Πυθαεύς, Hyakinthos oS 279, Maleatas oS 280, Lykeios, δρομαιεύς Eφ 1892, 20. 25; alterthümliches Cultbild als τετράχειρ u. τετράωτος Zenob 1, 54: hier ist wohl die Auffassung des Argos oS 177f auf Apoll übertragen. Arkadien Immerwahr 128ff: als alt darf man hier den Cult des νόμιος Κυλλήνιος Et, in Lykosura P 8, 37, 12 ua ansehen. Messenien: Pylos oS 206; die Neuordnung in Andania Syll 388 knüpft jedenfalls an einen alten Cult an. Elis: Sohn Jamos PdO 6, 43; P 6, 2, 5. Achaia: P 7, 26, 6; νόμιος oS 433 etc. Apollon mit Hermes (Pan) verbunden Larisa κερδοῖος; Phokis Pherec 63; Bull 11, 341; Lokris Eφ 1874, 443; Theben P 9, 17, 2; Helikon P 9, 30, 1; Hymettos oS 433; Kyllene Et; Lykaion oS 430; Elis SchPdO 5, 8; P 5, 14, 8; Argos PlutQG 24; Andania P 4, 33, 4ff (Syll 388, 34); Sekyon P 2, 11, 1; Delos Bull 1, 88; 8, 126; P 10, 32, 4 etc.

müssen wenigstens den Versuch machen den ursprünglichen Kern und Ausgangspunkt derselben festzustellen. Denn, so richtig mir die erst neuerdings wieder ausgesprochene Ansicht, Athene gehöre zum ältesten Gemeingut der griechischen Stämme, im allgemeinen zu sein scheint, so sicher halte ich es anderseits, dass die Persönlichkeit der Göttin erst aus verschiedenen Ansätzen heraus und in allmäliger Entwicklung die geworden ist, als die wir sie speziell im Culte von Attika kennen.

Der Ausgangspunkt ihres Wesens ist ihre Auffassung als Kore. Das ist in Athen niemals vergessen worden, wo sie, völlig gleich der Persephone, die offiziellen Namen Kore und Despoina geführt hat[1]): das zeigt aber auch ihre Auffassung, wie sie uns gleichmässig in ganz Griechenland entgegentritt. Betrachten wir in dieser Beziehung zuerst Thessalien, so weist der mit ihrem Namen und Culte eng verbundene Name Koroneia, wie die so benannte Stadt sowohl in Thessalien wie in Beootien den Mittelpunkt des Athenecults gebildet hat, zweifellos auf die Fassung der Göttin als Kore hin und es ist ein berechtigter Schluss, wenn wir aus dem Namen dieses Centrum des Athenedienstes auf die Bezeichnung der Göttin selbst als Kore zurückschliessen. Daraus folgt aber nicht minder dass die Sage von der Koronis, deren Schauplatz dasselbe Lokal ist wie der Spezialcult der Kore-Athene, in Wirklichkeit der Göttin selbst gilt: Koronis ist die heroisirte Göttin, die, als ihre Jungfräulichkeit zum unantastbaren Glaubensdogma geworden war, nothwendig zur Heroine herabsinken musste. Und ebenfalls Kyrene scheint nur eine Sagenbildung zu sein welche sich aus dem Cultnamen Kore entwickelt hat. Die enge Verbindung des Apollon mit Koronis sowohl wie mit Kyrene drückt den Liebesverein zwischen dem Sonnengotte und der Mondgöttin des alten Glaubens aus, der im Dogma keinen Platz mehr hatte, als die letztere zur reinen Jungfrau sich entwickelt hatte. Ob die Beziehung des Namens Kore, Koronis zu dem Worte Korone Krähe eine alte ist oder erst später als etymologische Spielerei sich gebildet hat, vermögen wir nicht mehr zu entscheiden: vielleicht erscheint darin die phasenweise sich vollziehende Entwicklung der Göttin wieder, die einst als Vogel, schliesslich als herrliche Jungfrau gefasst wurde. Haben wir nun aber wirklich Kore als alten Cultnamen der Göttin Athene zu fassen, der als Gemeingut der einheimischen Stämme Griechenlands, speziell Thessaliens und Boeotiens zu gelten hat, so schliesst dieser Name die Anwesenheit und den Cult einer andern Kore aus. Athene selbst ist die älteste Kore, dh die Kore, die göttliche Tochter schlechthin, die sich damit von selbst in

[1]) Für Attika Plato leg 7, 6 (allg. gebräuchliche Namen κόρη κ. δέσποινα); daher Κόραι als Bezeichnung der ältesten Münzen Hyperid (Poll 9, 74; dafür Eur 676 πάρθενος, Eubul bei Poll 9, 76 πάλλαδες). Auf die Verbindung Athenes mit Hephaestos ist zurückzukommen.

den ursprünglichen Götterkreis einfügt. Und wenn wir daher gerade in Thessalien den Cult der Demeter, die hier durchaus noch als eine Gaea erscheint, weit verbreitet finden, so müssen wir beide als Mutter und Tochter in die engste Glaubens- und Cultgemeinschaft bringen: die Erdmutter gebiert dem Himmelsvater die Mondtochter[1]).

Wenn wir so in ganz Mittelgriechenland — Thessalien Phokis Boeotien — gerade den Namen Kore, Koronis, Koronea in engster Verbindung mit Athene finden, die danach selbst als die ursprüngliche Kore zu fassen ist, so tritt uns dieselbe Auffassung auch in Attika als eine uralte und hochbedeutsame entgegen. Dass die Göttin hier niemals den ursprünglichen Charakter als Kore und Despoina verloren hat, ist schon bemerkt worden. Und wie wir in Thessalien aus der engen Verbindung mit Demeter auf die alte Beziehung der Kore-Athene zum Ackerbau schliessen dürfen, so bildet auch in Attika diese Beziehung zum Ackerbau das entscheidende Moment und characterisirt die Göttin damit als eine andere Kore-Persephone. In den Akten der Procharisteria und Proschaireteria haben wir schon Riten kennen gelernt, in denen Athene ganz als eine Kore-Persephone erscheint und thatsächlich wieder die offizielle Bezeichnung als Kore festhält. Und dieselbe Auffassung tritt uns in einer Reihe uralter Geschlechter hervor, die ihrem Dienste sich widmeten und die sie ganz als die Culturgöttin darstellten, die den Ackerbau begründet habe und ihm ihren Schutz dauernd erhalte. Auch hier erscheint Athene also völlig als eine andere Kore-Persephone, wie sie auch in mannigfachen Einzelbezügen der alten Verbindung mit dem Namen Kore Rechnung trägt. Und denselben Gedanken des der Vegetation wie dem Ackerbau gewährten Schutzes spricht ja, wie wir früher gesehen haben, der ganze Attische

---

[1]) Thessalien: Κορώνεια in der Phthiotis St; Str 434; am Fluss Κουράλιος das ἱερόν der Athene Str 438: dazu Bursian 1, 79; Jbb 79, 299ff. Koronis oS 408; Stoll ML 2 1387ff; Kyrene Studniczka Kyrene Lpzg 1890. 39ff; 132ff; (Maass GGA 1890. 337ff;) ML 2, 1717ff. Epirus: Κορώνεια St; Κορωνίς Hsd f 13. Phokis: Κορωνίς OuM 2, 541ff wieder in engster Bez. zu Athene; andere Heiligthümer dieser P 10, 8, 6f (Her 8, 37ff); 4, 9; 34, 7f als Κραναία bei Elatea Bull 11, 318ff. Boeotien: Κορώνεια am Fl. Κουράλιος Alc 9; Bacchyl 23; Str 411; P 9, 34, 1: nach Strabo fanden die einwandernden Boeoter die Stadt Koronea schon vor. Als Kore tritt Athene anstatt Perseph. dem Dunkelgott Hades zur Seite Str 411. Auch sonst erscheint Ath. iu Boeotien in altertümlichen Beziehungen: Geburtssage in Alalkomenae Str 413; P 9, 33, 5; SchΔ 8; ihr Verhältniss zum heroisirten Sonnengott Kadmos gleich dem zu den Sonnenheroen Herakles, Perseus; daher Athenecult P 9, 12, 2. Demeter speziell als Erdgöttin in Thessalien oS 334: Πύρασος (Weizenstadt) B 696; Str 435; im Δώτιον πεδίον, τέμενος, ἱερόν, ἄλσος Callim 6, 24ff; Dd 5, 61: gerade hier die Sage von Koronis H 16, 3 etc. Hier Demeter u. Kore H 5, 491; Bull 15, 562ff etc; Athene als βούδεια Thess. EustIl 572; St; als βοαρμία Boeotisch TzL 520, also in spez. Bez. zum Ackerbau.

Cultkreis der Göttin aus, die in den Sommermonaten als Herrin und Königin der Nacht durchaus wie die grosse Schutzgöttin alles Pflanzenlebens erscheint. Speziell ist es der Cultname Skiras der hierher gehört, da derselbe nur der Göttin als der Trägerin des nächtlichen Dunkels gelten kann und der sie daher gleichfalls als die im Hochsommer gegenüber der vernichtenden Tagesgluth des Sonnengotts eminent schützende und segensreiche feiert[1]). In allen diesen Namen, Culten und Beziehungen erscheint Athene daher völlig als eine andere Kore: wir haben sie als eine originale Entwicklungsform aufzufassen, die von dem Namen und der Fassung der Kore ausgehend unter der Einwirkung bestimmter historischer Verhältnisse sich zu der besondern Namens- und Cultform der Athene gestaltet hat.

Und weiter ist Athene als Kore auch durch den Peloponnes verbreitet. Cicero bezeichnet als die Spezialform der Athene für Arkadien die Athene Koria und es ist jedenfalls von höchster Bedeutung dass gerade Arkadien, die unberührteste Stätte der alteinheimischen Stämme, neben dem Hirten-Hermes-Pan und dem Hirten-Apollon die Athene Kore als die ältesten Cultformen sich bewahrt hat. In diesen drei Göttern stellt sich uns die ursprüngliche Götterfamilie in ihrem Zusammenhange dar. Und da neben dieser Athene Kore wieder Kore als Tochter Demeters ein allgemein verbreiteter Cult Arkadiens ist; diese Kore aber völlig gleich der attischen Athene als Kore und Despoina characterisirt wird, so dürfen wir auch hieraus wieder auf die ursprüngliche Identität der Kore-Athene und Kore-Persephone schliessen. Und einen Spezialcult dieser Göttin in ihrer besonderen Beziehung zu der Vegetation und demnach wesentlich völlig gleich der Athene Skiras in Athen haben wir in Alea Athene zu erkennen, deren Cultname ursprünglich den nächtlichen Schutz bezeichnet, welchen

[1]) Vgl. oS 423ff; Geschlecht der Buzygen mit diesem ältesten Athenecult verbunden Toepffer 136ff. Ath. Skiras: Material Mommsen Ph 50, 108ff. Σκιερός (σκιρός wie ἱερός, ἱρός) Λ 480; υ 278; σκιά, σκιάζω, σκιάω Hom ausschliesslich Bez. zum abendlichen und nächtlichen; ebenso σκιερός später mit Vorliebe vom unterweltlichen Dunkel: daher Σκιέρων Σκίρων, Σκίρος Hypostase des Dunkelgotts (Σκιέρεια P 8, 23, 1 dem chthonischen Dionysos), davon Ath. Skiras nicht zu trennen als Bezeichnung der nächtl. Göttin. Die Beziehungen auf Gips ua sind später gemacht. Vom Cult der Ath. Σκιράς ist der Bezirk selbst Σκῖρον genannt etc. Ath. hier vor dem Dipylon ganz als Göttin des Ackerbaues (der ἄροτος τοῦ παλαιοτάτου τῶν σπόρων ὑπόμνημα Plut praec. conj. 42) und Schützerin der Vegetation, daher im Hochsommer Procession hierher; der Schutz bildlich durch das σκιάδιον ausgedrückt. Koronea in Attika St; Mitt 4, 354; der mit Koronis Dd 5, 50 vereinte Butes kein anderer als der P 1, 26, 5 auf der Burg fixierte (=Hermes); Bez. zur κορώνη Amelesag 1 etc. Alt scheint auch der Cult auf dem Pentelikon P 1, 32, 2; in Pallene Her 1, 62; EurHer 849. 1031 etc; Phlya P 1, 31, 4; Toepffer 208ff. Ath. φρατρία Plato Euthyd 28.

die Göttin als Herrin der Nacht der Vegetation und dem Ackerbau angedeihen lässt. Wir haben also Alea als einen alten Cultnamen der Kore zu fassen, der später dem Namen der Athene hinzugefügt ist. Die von Haus aus als Kore bezeichnete althellenische Mondgöttin hat eben in ihrer Entwicklung zu einer selbständigen Cultgöttin in Folge von historischen Einwirkungen, die wir nicht mehr zu erkennen vermögen, den Namen Athene angenommen; sie ist unter diesem speziellen Cultnamen zu einer eigenartigen Gestalt erwachsen, die auf dem spätern Höhenpunkte ihrer Evolution, von dem allein wir die Göttin kennen, sich scheinbar völlig von ihrem Ausgangspunkte, der Wurzel ihres Wesens emancipirt hat; während sie in ihrer Verbindung mit Demeter den alten Tochternamen sich erhalten hat und nun wie eine von der Athene völlig verschiedene Göttin erscheint[1]).

Wenn wir so den Ursprung des Athenecults noch glauben erkennen zu können, so ist doch zu bemerken, dass der Entwicklungsgang der Göttin selbst in mehr als gewöhnlichem Grade sich der Erkenntniss entzieht. Offenbar sind, abgesehen von ihrer innern Evolution, eine Reihe äusserer Momente, dh von aussen herzugekommene Einflüsse für ihre Gestaltung entscheidend geworden, die wir aber im einzelnen nicht mehr zu bestimmen vermögen. Wir müssen uns daher hier darauf beschränken nur einige besonders characteristische Merkmale hervorzuheben, welche auf das Wesen und auf die Entwicklung der Göttin Licht zu werfen geeignet sind.

Und da ist zunächst die Bemerkung naheliegend, dass wir uns

---

[1]) In Sekyon (Ath. Κολοκασία Ath 3, 1) Koronos u. Sohn Korax P 2, 5, 8; Χρυσόρθη = Koronis, welche letztere in enger Bez. zu Athene in Titane P 2, 11, 7. Auch Κόρ-ινθος vielleicht hierher gehörig: Dem. u. Kore P 2, 4, 6. In Kleitor auf der höchsten Spitze des Bergs ναός der 'Αθ. Κορία P 8, 21, 4; zugleich Cult Διοςκούρων als Θεῶν μεγάλων dh Apoll u. Hermes; in der Stadt ἱερόν der Dem. 8, 21, 3; dazu CicND 3, 59; SchPdO 7, 153 Κόρεια allg. Arkad. Fest; hier Sage von Ath. Geburt Loeschke AZ 34, 108ff; P 8, 26, 6. Persephone = Athene κόρη u. δέσποινα P 8, 37, 9. In Kreta Ath. Κορησία St Κόριον (ἀπὸ κόρης τινός) ohne Zweifel dahin übertragen. Über Ath. Alea Dümmler 1974ff; Immerwahr 47f; 51; 53ff; Bull 16, 568ff in Alea, Mantinea, Tegea. Ob das inscr. in Tegea Bull 13, 281ff genannte 'Αλέα als Bezirk im τέμενος des Tegeatischen ἱερόν aufzufassen (Bérard) od. ob die Stadt Alea gemeint (Meister BSG 41, 83) zweifelhaft. 'Αλέα ist „Schutz" X 301; Hsd E 545, ursprüngl. Hauptname, daher consequeut 'Αλέα 'Αθάνα. Legende vom kalydon. Eber (winterl. Unfruchtbarkeit) in Bez. zur Göttin P 8, 45, 6f; 46, 1; 47, 2; λοιμὸς des Landes Apd 2, 146; 3, 103; TzL 206; Asklep. u. Hygiea P 8, 47, 1; die Priesterin dient 'Αλέᾳ 'Αθ. κ. Δάματρι Ross Inscr. ined. 1. Peplos P 8, 5, 3; Auge = Athene; ihr Sohn εἰς λάρνακα eingeschlossen = Erichthonios. Fest 'Αλεαῖα P 8, 47, 4; SchPdO 7, 153. Über die Culte in Lakonien Wide 68ff; beachtenswerth die Verbindung der Ath. mit Zeus und den Dioskuren P 3, 17, 2f; 13, 6; 24, 7 etc.

Athene in ihrer ursprünglichen Auffassung als Kore unbewaffnet zu denken haben. Persephone ist immer die unbewaffnete geblieben, die nur als Inhaberin des Gorgonenhaupts schrecklich wirkt. Wenn wir daher dieses Gorgonenhaupt auch in Beziehung auf Athene in Sage und Cult bedeutsam hervortreten sehen, so dürfen wir auch daraus wieder auf die ursprüngliche Identität von Athene und Persephone zurückschliessen. In gleicher Weise bringen auch beide die Beziehung zum Feuer, zum Lichte zum Ausdruck. Und endlich dürfen wir auch den Umstand als alt und ursprünglich ansehen, dass die Göttin Athene erst aus der Scheidung in zwei oder drei Schwestern allmälig zur einheitlichen Persönlichkeit emporgewachsen ist. Die Praxidiken, Koroniden und andere Verbände zeigen, auch abgesehen von den bekannteren Aglauriden, Erechthiden etc, dass die Göttin von Haus aus als eine Zweiheit oder Dreiheit von Schwestern gefasst worden ist, die sich erst allmälig zur Einheit entwickelt hat. Alle diese Momente dürfen wir als echt und ursprünglich ansehen: sie erscheint hier als die Kore, als die Tochter des Zeus und der Gaea-Demeter und steht in besonderer Beziehung zur Vegetation, wie diese Beziehung in Persephone sich für alle Zeit erhalten hat und auch in Athene, namentlich in ihren altertümlichen Cultformen als Skiras, Alea etc sehr characteristisch hervortritt[1]).

Wenn daher neben der unbewehrten Athene Kore die kriegerische Göttin in vollem Waffenschmuck erscheint, so haben wir ein Recht, diese Entwicklungsphase derselben auf äussere Einflüsse zurückzuführen. Thatsächlich ist Athene schon bei Homer durchaus die bewehrte und der Thessalische Cult, obgleich er von der Kore ausgegangen ist, hat schon die bewaffnete Göttin zum Mittelpunkte des Landesbundes gemacht. Und diese Auffassung der mit Helm Schild und Speer bewaffneten Göttin ist in ganz Griechenland im Laufe der Zeit die

[1]) Gorgoneion oS 355 (Mitt 23, 68): P 9, 34, 2; TzL 355; El. Cér. 1, 75; Münzen Head 292; P 10, 38, 5; 8, 47, 5; 2, 21, 5. 7; 32, 1; Polyaen 8, 59; Plut Arat 32 Verwechslung der Artemis mit Athene P 7, 27, 2 nach OMüller kl. Schr. 2, 183. Zu Ath. als Glaukopis vgl. auch MMayer Herm 27, 481ff; Idole derselben Tsountas 295. Feuer: P 9, 34, 2; αἴθυια wird als φωςφόρος erklärt TzL 355; P 1, 5, 3 (vgl. SchPdO 7, 86). Schwestern: 2 Pallas u. Ath., Jodama u. Ath.; P 9, 17, 3; SophOR 20; 2 od. 3 Πραξιδίκαι Suid; Hes; P 9, 33, 3; 3, 22, 2 (Θέμιδος?) nur andere Form der Erinnyen, hoch interessant nur als κεφαλή = Gorgoneion gedacht; = Κορωνίδες (Schwurgöttinnen SchLyc 1247), gleichfalls 2 od. 3 AntLib 25; Toepffer 104ff; 3 παρθένοι PlutQG 41. Ähnlich die Verbindung mit den Σεμναί P 1, 31, 4 (Ath. 6, 26 3 Parasiten), Kekropiden, Erechthiden, Horen, Chariten, Γοργόνες AristR 477; Τιθράσιαι = Ath. Τιθρωνή; Ap 4, 1309ff; P 1, 42, 4; 3, 12, 4; 3 Cultnamen Thessaliens Lyc 359. Damit hängt auch die Verwandlungsfähigkeit zusammen, indem die eine Schwesterphase in die andere übergeht Palaeph 24 etc. Die ältesten Bildw. der unbewaffneten Göttin Furtwängler ML 1, 687ff.

herrschende geworden. Es scheint dass mit dieser veränderten Fassung der Name Pallas zusammenhängt, welcher das starke, mannbare an der Göttin hervorhebt und demnach zwar nicht gerade in Gegensatz zu dem jungfräulichen Charakter, wohl aber in Gegensatz zu dem zarten, mädchenhaften die starke, gewaltige Seite der Göttin hervorhebt: nur aus dieser ihrer Eigenschaft heraus vermag sie Waffen zu führen. An den neuen Namen Pallas knüpft auch die Sage vom Palladium an und es ist höchst beachtenswerth dass diese Sage, wo sie auch auftritt, überall consequent auf ein Bringen, ein Kommen aus der Fremde hinweist: doch vermögen wir nicht mehr zu erkennen, in welchen historischen Momenten die hier angedeutete Thatsache begründet ist. Und auch sonst weisen die Atheneculte mannigfache Elemente auf, welche darauf hinweisen, dass fremde Einflüsse von der See her, aus der Fremde kommend sich geltend gemacht haben, welche den einheimischen Dienst der Göttin getroffen und umgestaltet haben. Ich glaube daher annehmen zu dürfen, dass die althellenische Mondgöttin, welche ursprünglich, nur nach ihrer weiblichen Seite als Kore gefasst, als Tochter des grossen Älternpaars Himmel und Erde, als Schwester des Dunkelgotts und des Sonnengotts galt, erst im Laufe der Zeit unter der Einwirkung fremder Elemente zu der kriegerischen Jungfrau, der Pallas, geworden ist, als welche sie schon bei Homer wie auch als Bundesgöttin von Thessalien und Boeotien erscheint[1]).

---

[1]) Ath. Ἰτωνία nach Ἰτών B 696; SchCallim 6, 75; SchAp 1, 551. 721; P 10, 1, 10; 1, 13, 2f. Mt Ἰτώνιος durch ganz Thessal.; Bundesmünzen Zeus u. Ath. in kriegerischer Haltung; Ἰτώνια allg. Volksfest in Krannon Polyän 2, 34 ua ML 2, 567ff. Ebenso im Boeotischen Koronea: Παμβοιώτια; TzL 355 πολεμικωτάτη; P 9, 34, 1 Zeus u. Ath.; Callim 5, 57ff; Alc 9 etc; Ἰτωνία in Athen Milchh LXXX. Alalkomenai Hom Αλαλκομενηίς; SchΔ 8; ζωστηρία P 9, 17, 3; Ca 1, 273. In Athen Ath. mit Zeus ἐπὶ Παλλαδίῳ, an welches Lokal sich die Legende vom Palladionraube knüpft Toepffer 145f; Furtwängler ML 1, 689ff; Robert 226f; Chavannes DBerlin 1891; Gardner Journ 13, 21ff. Tsountas 295. Vgl. P 2, 23, 5; PlutQG 48; P 2, 24, 2; 4, 35, 8; 3, 12, 4; 10, 38, 5; die Sage in verschiedenen Versionen mit Diomedes (Aetolien) u. Odyss. verbunden. Ath. u. Zeus P 1, 1, 4; 2, 24, 3; Bull 2, 515; P 3, 11, 11; 13, 6; Plut Lyc 6; SchAristAch 146; MusJt 2, 171; 3, 564; Mitt 16, 127ff; AAnz 93. 131ff etc. Als bewaffnete wird sie auch πολιοῦχος dh Burggöttin in Larisa Thess. SDJ 1, 345, 45; Athen; Trozen P 2, 30, 6; Epidaurus Eφ 1885, 195; P 2, 29, 1; Argos 2, 24, 3; Elis 6, 26, 3: Korone 4, 34, 6: Sparta 3, 17, 2; Gythion 3, 21, 9; Prasiae 3, 24, 5; Ilion; Priene Rev. d. ét. Gr. 11, 167ff etc. CicND 3, 53. 59 Zeus u. die kriegerische Ath. als besondere Form von Zeus u. Ath. Κορία unterschieden. Fremde Einflüsse hat meiner Ansicht nach zB die Ath. Skiras des Phaleron erfahren P 1, 1, 4; 36, 4. Die Verbindung der Ath. mit Demeter an Oschophor. u. Thesmophor. bringt ältere u. jüngere Phasen des Cults zum Ausdruck. Pallas, Palladium Fick BezzB 22, 125f; damit zusammenhängende Sagen und Culte OMüller kl. Schr. 2, 134f. 151f.

Dieses fremde Element tritt nun namentlich in der Verbindung der Athene mit Poseidon uns entgegen. Denn während sowohl die Kore wie die Pallas eng mit Zeus verbunden wird, erscheint sie in andern Sagen und Culten mit Poseidon vereint. Ist, wie wir sogleich sehen werden, der letztere der Himmelsgott der aeolischen und ionischen Stämme, so tritt er eben an die Stelle des althellenischen Himmelsgotts und hat als solcher auch die althellenische Tochter zu sich herübergezogen. Dieser Cultform gehört zugleich die Verbindung der Athene mit dem Rosse: wie die reisigen Aeoler zugleich mit der Umgestaltung des alten Himmelsgotts Zeus in den Poseidon diesen zum Hippios gemacht haben, so ist auch nun die Tochter zur Hippia geworden. Die Vereinigung der Athene mit Poseidon in Athen wird von der Sage als ein Compromiss dargestellt und ohne Berechtigung wird diese Sage nicht sein. Jedenfalls stellt der Bund Athenes mit Zeus und derjenige mit Poseidon zwei verschiedene Cultformen der Göttin dar, deren Neben- oder Nacheinander nur durch bestimmte historische Einwirkungen erklärbar ist[1]).

Obgleich wir danach wohl bestimmte Phasen in der Entwicklung der Athene nachweisen können, die, soweit wir zu urtheilen vermögen, nicht ohne die Annahme fremder von auswärts kommender Einflüsse zu erklären sind, müssen wir doch mit Entschiedenheit daran festhalten, die Göttin in ihrem Kerne und Ursprunge als eine einheimische zu betrachten. Sie ist die Kore, die Haustochter der Götterfamilie, die neben den beiden Söhnen, den Dios-Kouroi, die Kinder des grossen Älternpaars darstellt. Sie ist von Haus aus identisch mit der Kore Persephone, die gleichfalls als die Kore dh Tochter schlechthin gilt und die nur einen von dem der Athene verschiedenen Entwicklungsgang nehmend schliesslich zu einer verschiedenen und selbständigen Persönlichkeit geworden ist. Und ihrem Ursprunge entsprechend tritt denn auch Athene mit einer wunderbaren Gleichmässigkeit in allen Theilen Griechenlands als ein alter ienheimischer Dienst auf und auch die Dienste in den Colonieen weisen nichts auf was sich nicht als Übertragung aus dem Mutterlande erklären liesse[2]).

[1]) Poseidon u. Ath. wahrscheinlich schon in Thessalien Str 435; P 1, 30, 4 Kolonos beide ἵπποι; 2, 30, 6 Trozen; 34, 10 Hermion; 8, 44, 4 Asea; PdO 13, 80ff; P 2, 4, 1. 5 Korinth; 8, 14, 4f Pheneos; 3, 11, 9 Sparta; 12, 5 Taenarum (Ath. ἱππία auch in Elis 5, 15, 6) etc; in Athen auf der Burg im Erechtheum vereint Dümmler RE 2, 1950ff; Doerpfeld Mitt 22, 159ff; RhM 51, 127; Wyse ClRev 12, 145ff; Körte RhM 53, 238ff. Auf die an die Tempel der Göttin der Akropolis sich knüpfenden Controversen kann hier nicht eingegangen werden. Ciceros Angabe ND 3, 59 (Coria-quadrigarum inventrix) ist falsch: als ἱππία ist Ath. (P 1, 14, 6; Mnaseas Harp u. Lexx) eng mit Poseidon verbunden; so auch an den Skirophorien Harp. Zu beachten ist in Attika auch ihre Verbindung mit Vorgebirgen P 1, 1, 1; 31, 1; 1, 4; 36, 4.

[2]) Athene in den Kolonieen Dümmler RE 2, 1979ff (Priene AAnz. 1897, 178ff),

Wenn wir demnach Zeus und Gaea, Hermes und Helios-Apollon, sowie Kore-Pallas Athene als urhellenische Culte in Anspruch nehmen dürfen, so haben wir ein Recht von einem einheimischen Göttersysteme, einer Götterfamilie zu sprechen, die als ein geschlossener Kreis sich darstellt, deren einzelne Persönlichkeiten bestimmten einheitlichen Naturobjecten entsprechen. Ist der Name Zeus ein feststehender, so tritt uns in Bezug auf die andern Namen der Familie ein Schwanken entgegen, indem lokale Cultformen mannigfach eingewirkt haben. So hat sich Name und Begriff der Gaea speziell in Thessalien, dem ältesten festen Sitze der eingewanderten hellenischen Stämme, zur Hestia umgebildet, welcher Name eben gerade das sesshafte, den Begriff der festen Heimath ausdrückt. Es ist sodann der Name Gaea, Ge zur Demeter umgebildet und dieser Name enthält zweifellos zugleich eine Entwicklung, eine Fortbildung gegenüber dem alten Namen und Begriffe. Wenn wir ferner neben Hermes die Namen und Cultformen Pan, Asklepios, Aristaios uA finden, so haben wir darin Lokalculte zu erkennen, die sich neben dem allgemein gültigen Namen und Culte des Hermes abgeschieden erhalten und selbständig ausgebildet haben. Ebenso werden wir in den Namen Lykos, Argos, Hyperion, Hekatos uA Nebenformen und Nebennamen des Helios zu erkennen haben, welcher letztere dann später in die ausgebildetere Namen- und Cultform Apollon aufgegangen ist. Und endlich haben wir Kore als die ursprünglich allgemein gültige Cultform der Mondtochter anzusehen, die heroisirt als Koronis, Kyrene udgl, später in die ausgeprägteren Cultnamen Pallas, Athene übergegangen ist. Aber auch in den Nebenformen und Nebennamen der einzelnen Götter bleibt deren ursprüngliches Wesen erhalten, sodass wir ein Recht haben zu behaupten, die Begriffe des Himmels und der Erde, des Dunkels, der Sonne und des Monds sind die allgemein anerkannten Gottheiten der althellenischen Stämme gewesen. Unter diesen treten namentlich die Kinder der Familie, die beiden Söhne und die eine Tochter, bedeutsam hervor, eben weil diese im Gegensatz zu dem unveränderlichen Älternpaar mehr das bewegliche, wandelbare Element des Götterkreises vertreten, daher an sie sich hauptsächlich die Sagen von dem Wandel ihres Lebens, den einzelnen Phasen ihrer Evolution sich knüpfen, die sich als Erlebnisse und Abenteuer der persönlich gefassten Mächte darstellen. Allgemein hat der Glaube und Cult die Söhne als Zeussöhne dh Himmelssöhne, die Tochter als Kore gefasst und die Verbreitung der Sage von den Dioskuroi durch fast alle Landschaften Griechenlands zeigt, welche

dessen abschliessendes Urteil 1983ff in jeder Weise zutreffend. Bedeutsam erscheint der Athenecult nur auf Kreta, Rhodos und in Ilion: wie Apollon durch die Achaeer und Pelasger nach Kleinasien und Kreta gelangt ist, so ist auch Athene auf jene Stämme zurückzuführen.

Bedeutung den göttlichen Kindern zugekommen ist. Erst der ausgebildetere Cult wie er sich an die Namen Hermes und Apollon knüpft und die wechselvolle historische Entwicklung des ganzen griechischen Cultsystems hat diese ältere Fassung der göttlichen Söhne als des eng verbundenen Brüderpaars zurücktreten lassen. Und mit diesen Söhnen ist wieder die Tochter, mit den Brüdern die Schwester aufs engste verbunden gewesen, indem der Mythus wechselnd das Verhältniss der letzteren zu den ersteren auf Grund der unmittelbaren Beobachtung gestaltet hat[1]).

Dieses Göttersystem, wie wir es vorstehend betrachtet haben, hat nun im Anschluss an die Entwicklung der hellenischen Stämme selbst gleichfalls eine Entwicklung erfahren, die wir jetzt noch genauer zu betrachten haben. Es hat sich nemlich unter den Stämmen Griechenlands früh schon insofern eine Scheidung vollzogen, als die in den Küstenlandschaften sesshaften und von hier allmälig auf die Inseln und von diesen weiter auf die Küsten Kleinasiens vordrängenden Stämme durch ihre Beziehung zur See eine Culturgemeinschaft geschaffen haben, die eine Cultgemeinschaft zur Folge gehabt hat. Denn wir werden nicht irre gehen, wenn wir die Jonier von Haus aus als eine Cultgenossenschaft ansehen, die in gemeinsamem Götterdienste ihre Mitglieder einte. Der Name Jaones ist von dem Stamme IA — nicht zu trennen und wenn das betreffende Verbum auch später in spezieller Beziehung zur Heilkunst erscheint, so dürfen wir doch annehmen, dass es ursprünglich in weiterer Bedeutung der helfenden und schützenden Thätigkeit Ausdruck gegeben hat. Der älteste Cultmittelpunkt des ionischen Bundes ist der Poseidon Jatros der Insel Tenos und auch nachdem in einer späteren Periode der Delische Apollon an seine Stelle getreten ist, hat jener sein älteres Recht zu wahren gesucht, wie auch Apollon als Jeios in gleicher Eigenschaft erscheint. Auch uns ist Heiland ein weit umfassenderer Begriff als der Heilende und so werden wir auch den Poseidon Jatros wie den Apollon Jeios in ursprünglichem Sinne als die Heilande, dh die mächtigen helfenden Schutzgötter des Bundes verstehen. Der Cult von Tenos wie der von Delos sind als die einigenden Mittelpunkte der Genossenschaft aufzufassen, um die sich die der gleichen Thätigkeit, der Seefahrt ergebenen Küsten- und Inselgebiete zusammenschlossen und nach denen sie sich selbst benannten[2]).

[1]) Die Dioskuren als μεγάλοι θεοί, ἄνακτες etc aufgefasst und angerufen treten damit von selbst dem Bruderpaar Apollon und Hermes zur Seite; die Kabiren sind nur eine Übersetzung. Ursprünglich göttlicher Abkunft, Söhne des Zeus, sinken sie als Heroen zu Söhnen eines sterblichen Vaters herab, der aber in Wirklichkeit wieder Zeus selbst ist. Usener RhM 53, 340. 342. Darauf näher einzugehen schliesst sich aus. Vgl. Furtwängler ML 1, 1163f.

[2]) Gegen das Übergewicht der Phoeniker bis 1500 vChr (EdMeyer 2, 141ff)

Wenn wir hier die Bewohner der Inseln und Küstenlandschaften sich früher zu einer Genossenschaft zusammenschliessen sehen, die durch die Beziehung zur See und zur Schiffahrt ihr characteristisches Wahrzeichen erhält, so haben nun auch in gleicher Weise die von Haus aus landeingesessenen Stämme der Achaeer und Pelasger Thessaliens einen Entwicklungsgang eingeschlagen, der sie auf die See und über dieselbe gedrängt hat. Die Colonisation der Aeolier reicht tief bis ins zweite Jahrtausend v. Chr.: durch dieses Vordrängen haben die Achaeer und Pelasger die Inseln des Thrakischen Meers wie die Küsten und Gebiete der Troas besetzt; ja sie sind weit herunter über die Küsten Kleinasiens bis Kreta gelangt und Aeolische und Jonische Griechen haben sich so in den verschiedensten Gebieten und Graden vermischt. Dass dieses Vorwärtsdrängen hellenischer Stämme in erster Linie durch Anregungen von aussen erfolgt ist, wird durch eine Reihe von Momenten wahrscheinlich gemacht. Durch diese Anregungen sind die echthellenischen Stämme zur Auswanderung veranlasst und haben, wie schon bemerkt, die Inseln des Thrakischen Meers und das Gebiet der später so genannten Aeolis besetzt; wir finden sie aber auch auf Kreta und es ist höchst wahrscheinlich dass Theile dieser thessalischen Bevölkerung nach fast allen Gebieten Kleinasiens und der Inseln in mehr oder weniger zahlreichen Elementen gelangt sind[1]).

---

beginnt um diese Zeit eine Reaction des Hellenismus, die zur Colonisation durch Aeoler und Joner führt (EdMeyer 2, 247 um 1300—1000). Der Pagasaeische Meerbusen, Euboea, die Paralia Attikas, die OstKüste von Argolis, aber auch Elis und Achaja wie die Inseln und Küsten des Jonischen Meers sind an der Jonischen Colonisation betheiligt: für sie alle ist der Poseidoncult bezw. Apollcult auf Tenos bezw. Delos verbindend gewesen. Poseidon ἰατρός auf Tenos Philoch 184; Apoll ἰήιος oS 253. Τῆνος ist Stätte des Τῆν = Δῆν dh Poseidon. Die ursprüngl. Bedeutung von ἰάομαι tritt in skr. yāvayāmi arceo (vgl. zB EurJ 740; E 70) noch hervor: Usener 156ff erkennt nur die spezielle Bez. auf die Heilkunst welche das Wort erst im Laufe der Zeit angenommen. Die Cultgenossenschaft der Ἰάονες hat sich nach dem Cultnamen ihres Hauptschutzgotts benannt; ähnlich Ἕλληνες. Der alte Zusammenhang zwischen ἰατρός (Poseidon) und Ἴωνες wird durch die Ἰωνίδες in Elis beleuchtet, die zugleich ἰατροί P 6, 22, 7; Str 356; Hes (Meineke Ph 12, 602), deren Einzelnamen (als Mondphasen) aber ursprünglich allgemeinere Bedeutung gehabt haben, die sich erst später auf Grund ihres Namens zur Thätigkeit des ἰήσασθαι spezialisirte. Curtius' Hypothese (die Jonier. Berlin 1885) ist zwar unhaltbar; aber EdMeyers Annahme Forsch. 1, 125ff, der Name habe sich erst in dem kleinasiatischen Jonien gebildet ist gleichfalls zu verwerfen. Der Name haftet an dem Cultverbande, der in Kreta-Tenos-Delos seine Mittelpunkte gehabt hat; vgl. WMüller Asien u. Europa 369f.

[1]) Achaeer (Akayvasa) erscheinen um 1350 auf aegyptischen Denkmälern (Reisch PhilolVers 42, 109; WHMüller Asien und Europa 358; Hess-Streitberg IndogForsch 6, 129. 134). Diese Periode der griechischen Colonisation reicht weit

Der Bund der Jonier ist nun aber nur verständlich, wenn wir demselben eine mächtige Rückwirkung auf das heimathliche Festland zuschreiben. Und hat derselbe, wie wir auf Grund verschiedener historischer und Sagenmomente annehmen dürfen, eine Zeit lang seinen politischen Mittelpunkt auf Kreta gehabt, so hat er auch von hier aus unzweifelhaft Anregungen und Befruchtungen mannigfacher Art empfangen und dieselben für sich wie für Griechenland selbst verwerthet. So ist vor allem der Helioscult, wie er durch die Achaeer und Jonier nach Kreta gelangt war, daselbst in Berührung mit phoenikischen und phrygischen Vorstellungen speculativ vertieft und vergeistigt und so als Apolloncult wieder Eigentum der Jonier wie der landeingesessenen Stämme von Griechenland geworden. Aber auch die übrigen Culte, welche wir als den Joniern speziell zugehörig sogleich kennen lernen werden, sind wieder auf das eigentliche Griechenland selbst zurückgefluthet, um sich hier mit den alten Culten zu verschmelzen, auszugleichen, oder neben diesen letzteren sich selbständig festzusetzen[1]).

Betrachten wir nun die Culte der Seegriechen, Jonier und Aeolier, etwas genauer, so werden wir finden, dass die von diesen Seestämmen verehrten Götter keine andern sind als die der landeingesessenen Stämme, die wir schon kennen gelernt haben. Die alten Götter haben sich nur in besonderer Weise entwickelt und sind so, aber nur scheinbar, andere geworden, indem sie andere Namen und andere Cultformen angenommen haben. Das gilt zunächst von Poseidon, dem Hauptgott der Jonier und Aeolier in der ältesten Periode ihrer Entwicklung:

---

ins 2. Jahrtausend EdMeyer 2, 217f; Dümmler Mitt 11, 257. EdMeyer betont mit Recht dass es einmal eine Zeit gegeben hat, in der die Nordgriechen (Pelasger Achaeer) im ganzen Bereich des aegaeischen Meers eine hervorragende Rolle gespielt haben. Was Beloch HistZeitschr. 79, 211ff dagegen anführt beweist nichts. Pelasger und Achaeer anf Kreta τ 175ff; das Homerische Epos rechnet mit Kretischen Achaeern (Ἰδομενεύς), nicht mit Dorern. Der Name Αἰολεῖς (EdMeyer RE 1, 1030ff), nach Fick bekanntlich eine Fortbildung des Namens Ἀχαιοί, scheint zunächst denjenigen gegolten zu haben, welche nach dem von ihnen Aeolis benannten Gebiete ausgewandert waren; die Sage hat dieselben dann in Αἴολος personifizirt. Die verschiedenen Träger dieses Namens (Tümpel RE 1, 1030ff) sind im Grunde einer Usener RhM 53, 358ff; sie erscheinen alle als Söhne Poseidons (= Hippotes). Auf die Inseln des thrakischen Meers speziell ist zurückzukommen.

[1]) OMüllers Annahme der Apollcult sei von Griechenland nach Kreta gelangt kann ich nur mit der Modification zustimmen, dass es nicht Dorer sondern Pelasger und Achaeer gewesen sind (τ 175ff) die den Cult dorthin gebracht haben. Richtig Welcker 1, 401. Über die Kreter Phot Κρητίδαι; Serv 8, 352; P 2, 7, 7; 30, 3; 10, 7, 2; 16, 2; SchPdPHyp etc. Die Periode der politischen Vorherrschaft Kretas im Aegaeischen Meere wird durch Minos repraesentirt. Die Beziehungen zwischen Kreta und Griechenland sind von Gruppe Hdb. sorgsam zusammengestellt.

Poseidon als der Himmelsgott ist in durchaus organischer Weise aus dem Zeus der einheimischen Stämme hervorgegangen, indem die aut das Meer und die Seefahrt gewiesenen Verehrer die auf die See bezüglichen Seiten des Gottes naturgemäss besonders ausgebildet und so den alten Himmelsgott zu einer besondern Persönlichkeit umgestaltet haben. Poseidon ist also der Himmelsgott der Jonier und Aeolier und als solcher ein echthellenischer Gott. Es darf aber zugleich als sicher angesehen werden, dass unter dem Namen des Poseidon eine Reihe fremder Götter zusammengefasst werden, die nichts mit dem hellenischen Gotte zu thun haben. Denn haben alle zur See mächtigen Nationen nothwendig ihren höchsten Himmelsgott zu einem Meer beherrschenden gestalten müssen, so erklärt es sich dass Phoeniker, Karer und andere Schiffahrt treibenden Völker einen Gott verehrt haben, den die Hellenen nicht anders als mit dem Namen ihres Poseidon bezeichnen konnten. Dieser Poseidon ist, wie gesagt, ein anderer als der hellenische[1]).

So gehen dem grossen ionischen Bunde mit dem Mittelpunkte Tenos einige kleinere Bünde vorauf, deren Cultmittelpunkt gleichfalls Poseidon ist und es ist sehr wahrscheinlich, dass auch für diese amphiktyonischen Vereinigungen der erste Anstoss von aussen gekommen ist. Der Bund von Kalauria, welcher die Städte Prasiae Nauplia Hermione Epidauros Aegina und Athen sowie das minyeische Orchomenos vereinte und zu seinem Mittelpunkte den Poseidondienst der Insel Kalauria machte, ist am natürlichsten als eine durch phoenikische Einflüsse zu Stande gekommene Stiftung aufzufassen, wenn auch die Theilnehmer selbst und die Entwicklung des Bundes überwiegend hellenischen Charakter getragen haben. Und ebenso ist der Poseidoncult auf dem Isthmus ohne die Annahme fremder Einwirkungen unverständlich. Endlich sind auch die Bünde von Onchestos und von Samikon ähnlich wie der von Kalauria aufzufassen: es sind mannigfache Elemente vorhanden welche die Annahme nahe legen, dass auch hier die Initiative zur Vereinigung einer Reihe umliegender Städte von aussen her erfolgt ist. Der Poseidon dieser Bündnisse mag also von Haus aus der hellenische, der ionische sein: die fremden Volkselemente haben in und unter seinem Namen auch den eigenen höchsten Himmelsgott erkannt

---

[1]) Gerhard ABA 1850; Cultstätten allgemein Ap 3, 1240ff; EurK 290ff; Aristid 1, 34ff ua. Phoenikisch Hes ϑαλάσσιος; Her 2, 50; Apd 2, 116ff; Dd 13, 86; PlutQc 8, 8, 4; C 2271; DionH Din 10; Dd 5, 58 etc. Karisch Ὀσογώς, später als Ζηνοποσειδῶν Str 659; P 8, 10, 4; C 2700 und pag. 2, 1107; Le Bas As. Min. 415; Bull 5, 99; Mitt 15, 260; Ath 2, 15; 8, 18; Schreiber PhilolVers 42, 328f; vgl. Her 5, 66; Str 579 etc; enge Verbindung mit Kreta Bull 12, 8ff. Als Stammvater der Bevölkerung Kretas Apd 3, 1ff; Dd 4, 77; 5, 69 etc; Λέλεξ sein Sohn P 1, 44, 3; 7, 4, 1; 3, 12, 5 etc. Auf den Inseln vielfach Poseidoncult, mit oft fremden Elementen.

und werden im Culte auch den eigenen Auffassungen und Traditionen Rechnung getragen haben[1]).

Reiner tritt uns das hellenische Wesen des Gottes in dem grossen Cultverbande der Jonier entgegen. Er bezeichnet hier in seinem Culte zu Tenos die ältere Phase des Jonierthums, der eine spätere Phase im Apolloncultе von Delos sich angeschlossen hat. Dem entspricht es dass überall da wo Theilnehmer am ionischen Seebunde sesshaft sind Poseidon im Mittelpunkte des Cults steht. So ist Euboia ein alter Sitz der Jonier und der Poseidoncult ein ursprünglicher und hochheiliger. Und weiter ist es die später Achaia benannte Landschaft des Peloponnes, die wie ein Ursitz der Jonier mit dem Mittelpunkte des Poseidoncults erscheint. Nicht minder ist auch das ionische Meer, welches schon durch seinen Namen auf die Herrschaft der Jonier hinweist, ein heiliges Gebiet des Gotts dem die Seefahrt unterthan ist. Und wie die Westküste Griechenlands, so ist es auch die Ostküste, speziell Trozen mit seiner Umgebung, wo die bestimmtesten Erinnerungen an Poseidon haften[2]). Endlich aber ist auch Attika ein Hauptsitz des Gottes ge-

[1]) Kalauria (auch bei Kreta ein νησίδιον dieses Namens St; PlutQG 19) Str 374; P 2, 33, 2. Vgl. OMüller Aegin. 30ff; Curtius Abh 1, 211ff; Wide Kjellberg Mitt 20, 267ff; vWilamowitz GGN 1896, 158ff. Hermione u. Epidaurus karisch Aristot bei Str 374; Nauplia durch Palamedes auf phoenikische Culturelemente weisend P 4, 35, 2; Ap 1, 133ff; Curtius 1, 157ff; Prasiae P 3, 24, 7: die Einwohner in ihren Sagen οὐδέσιν ὁμολογοῦντες Ἑλλήνων; Str 368; Aegina Pos. u. Aphr. PlutQG 44. Poseidon in Nauplia P 2, 38, 2; Hermione 2, 34, 10; 36, 3; C 1223; Argos P 2, 22, 4; im Temenion 2, 38, 2; Athen Ca 1, 273 etc. Die Ἴσθμια knüpfen an den phoenik. Melkart und Poseidon an SchPdJHyp; SchAp 3, 1240; vgl P 2, 2, 1. 7; Aristid 1, 39 etc. Onchestos B 506; älteste Spiele H 3, 186ff; 2, 52ff; PdJ 4, 19; P 9, 26, 5; 37, 1; die Stadt lag ὑπὸ τῷ Φοινικίῳ ὄρει und hiess danach selbst Φοινικίς Str 410; eine andere Stadt Φοινικίς in der Nähe. Onchestos war der Cultort der an die Ἁλιαρτία sich anschliessenden Amphiktionie Str 412; das angrenzende Τηνερικὸν πεδίον ἀπὸ Τηνέρου wohl mit Τηv- zusammenhängend. Vgl. SchPdP 11, 5; TzL 1211 etc. Onchestos mit Megara verbunden P 1, 42, 1; Poseidon 39, 5; PdJ 4, 19; O 13, 4; Cs 43, vgl. P 2, 2, 3; Str 369. 380 etc. Das ἱερὸν τοῦ Σαμίου Ποσειδῶνος Str 343f; 346f; Her 4, 148; das Cultbild des Poseidon P 6, 25, 5f trägt entschieden ausländischen Charakter.

[2]) Tenos oS 446; Str 487; C 2329—34; Philoch 185; Bull 11, 333ff; Tac 3, 63; Amphitrite oS 350. Delos Bull 15, 404; 14, 495; 7, 349. 463; TzL 766; Hyg 140. 53. Euboea γ 177ff; Str 446; Bull 15, 404; St Γεραιστός (Bruder von Ταίναρος St und Κάλαβρος); Ap 3, 1244; AristEq 561; Ca 1, 37; Mt Γεράστιος etc Bisch.; der Name etym. unklar allg. Bedeutung verschiedentlich wiederkehrend. Vgl. Hyg 157; Str 386. 405; SchN 21; Hes Ἀιγαί; Εὐρίπιος; SchAp 1, 1165 etc. Achaia namentlich Helike und Aegae Θ 203; N 21; B 575 etc. Vgl. P 7, 21, 7; 24, 2; Str 336; PdN 5, 38; H 22, 3. Von Helike hat sich der Cult des Πανιώνιον beim Vorgeb. Mykale hergeleitet Her 1, 148; Str 384ff; Dd 15, 49; P 7, 24, 5. Ρία Thuc 2, 86; P 10, 11, 6; Plut Sap. conv. 19. Genealog. Taphier Apd 2, 50f (Aristid aO); Phaeaken η 56ff;

worden, der die ionischen Volks- und Culturelemente repraesentierend mit den althellenischen Elementen sich verbindet, sich aus einander setzt, sich ausgleicht. Erechtheus ist nur eine Hypostase des Gottes und hat von Haus aus selbständige Bedeutung neben Erichthonios. Und weiter ist auch Aegeus nur ein heroisirter Poseidon, der auch hierin wie in so vielen Stücken die ursprüngliche Identität mit Zeus zur Schau trägt. Das Bewusstsein der innern Verwandtschaft der beiden Götter ist denn auch nie ganz verloren gegangen und es weisen mannigfache Cultmomente darauf hin, dass der eine an die Stelle des andern getreten ist. Und obgleich uns speziell in Bezug auf Attika die historische Entwicklung der Verschmelzung des alten Volkselements mit dem ionischen unklar bleibt, so kann die Thatsache doch nicht bestritten werden, dass eine solche Verschmelzung erfolgt ist[1]).

Wie die Jonier so haben nun auch die Aeolier den Poseidoncult und es ist dieses, wie schon früher angedeutet, nur durch die Annahme einer Rückfluthung, einer Rückwirkung auf das Festland erklärlich. Die landeingesessenen Stämme Thessaliens, die Achaeer und Pelasger, sind durch fremde Volks- und Cultelemente, dh in erster Linie durch solche des ionischen Bundes, wie sich dieser bis nach Kreta erstreckte, beeinflusst worden und haben den Hauptgott dieser sie beeinflussenden Stämme auch als den ihren aufgenommen, bezw. ihren eigenen Hauptgott Zeus dem entsprechend umgebildet. Jedenfalls haben die Hellenen den Poseidon, wie er von der See aus sich in den Küstenlandschaften eingebürgert hat, nicht als einen Zeus, sondern eben als einen von diesem verschiedenen Gott gefasst und das ist der Grund, weshalb wir neben dem alten Himmelsgott Zeus einen zweiten Himmelsgott sich festsetzen sehen. Dieser Poseidon ist, wie bemerkt, der Hauptgott der aeolischen Stämme, speziell der Minyer, die auf ihren Wanderungen von Thessalien durch ganz Griechenland seinen Cult überallhin mit-

ζ 266; Kerkyra Pd 290; Epeier P 5, 1, 8; Aktoriden Pherec 47; Λ 750; N 185ff; SchPdO 11, 28f; Augeias Apd 2, 88 etc. Trozen Str 373; Plut Thes 6; Hippothoos Hyg 187; Althepos P 2, 30, 6. 8. Münzen Dreizack; Athene (Aethra); Theseus in Wirklichkeit sein Sohn P 1, 17, 3. Βασιλεύς 2, 30, 6; φυτάλμιος 32, 8; Muttercult von Halikarnass SchTheocr 17, 61. 69. Lerna Ap 3, 1240; P 2, 38, 4; 15, 5; 22, 4 etc.

[1]) Aegeus = Pos. P 1, 17, 3 uo. Erechtheus Hes Ποσειδῶν ἐν Ἀθήναις ὁ καὶ Ζεύς; Athenag 1; Lyc 158; Ca 1, 387. 3, 276; schon B 547 mit Erichthonios confundirt. Auch im Cult engste Verbindung zwischen Zeus und Pos. P 1, 26, 6. TzL 766 Pos. Μέλανθος Spezialcult von Athen; vgl. Hes Κυνάδης, Ἐλάτης ua. Daneben Ἑλικώνιος auf dem Agrahügel Clitodem 1; ἵππιος auf dem Kolonos P 1, 30, 4; Plut Thes 36; Ca 1, 197; SchSophOC 711; Σουνιάτης Ca 1, 207. 273; AristEq 559 etc: fast überall mit Athene. Ἀγών im Piraeeus Plut Xor. 7; Salamis Dd 4, 72. Über den Streit zwischen Athene und Pos. Apd 3, 178ff; P 1, 24, 3. 5: gemeinsamer Cult P 1, 37, 2; PlutQc 9, 6; HimerE 5, 30 etc. Übrigens erscheint Pos. hier mehr als Vertreter des thrak. Volkselements: vgl. hernach.

gebracht und eingeführt haben. Denn dass die Aeolier, speziell die Minyer, von der See her eine entschiedene Beeinflussung erfahren haben, ist nach allen Anzeichen, die uns hierfür zu Gebote stehen, zweifellos und mit diesen von der See her sich geltend machenden Elementen haben sie auch den Poseidoncult erhalten, den sie angenommen und nun ihrerseits verbreitet haben[1]. So ist der Poseidoncult mit den wandernden aeolischen Stämmen durch ganz Griechenland verbreitet worden und wir finden ihn dem entsprechend wie in Thessalien, so auch in Boeotien, Arkadien und Lakonien, wie er uns zugleich an der Westküste des Peloponnes als Eigentum aeolischer Geschlechter entgegentritt. Was hier auf ionische, was auf aeolische Einwirkungen zurückzuführen ist, können wir meist nicht mehr entscheiden: jedenfalls spricht der Poseidoncult immer für die vom Meere her stattgehabten Einwirkungen. Naturgemäss aber hat Poseidon im Innern des Landes die Beziehung zum Meere mehr und mehr wieder abgestreift und ist, der er ursprünglich war, ein Gott der Vegetation geworden, wodurch er eben den alten Charakter des Himmelsgotts Zeus wieder annimmt. Er ist aber zugleich dem Charakter seiner Verehrer gemäss ein Gott des ritterlichen Krieges geworden. Und es ist ferner wohl verständlich dass Poseidon den mannigfachen Mischungen entsprechend, in denen sich die Einwanderer mit den alten Bevölkerungen verbanden und ausglichen, sich auch seinerseits in die verschiedensten Cultverbände eingedrängt, hier mit dieser, dort mit jener Gottheit sich vereint hat[2].

---

[1]) Bei einem Poseidonfeste erscheint Jason Apd 1, 108; Larisa Poseidon παραπαναῖος Mitt 8, 122 (SDJ 1321f); Arne Head 249; πετραῖος PdP 4, 138Sch; Her 7, 129; PhilJ 2, 14; Poseidon ganz als Culturgott. Genealog. Verknüpfung Dion 1, 17; PlutQc 8, 4, 4; Hyg 157 etc: Aloaden λ 305ff; Pelias u. Neleus λ 235ff; PdP 4, 136 (SchLyc 722); Arne u. Boiotos St; Et; Dd 4, 67 (P 8, 8, 2); TzL 644; Minyas SchAp 1, 230; SchPdO 14, 5; SchPdP 4, 120; TzL 875; vgl. Her 4, 150; PdP 4, 44ff; Sch 61 u. 455; SchAp 4, 1750; Müller Orch. 258 (Hsd 79; P 10, 24, 4); die Könige des alten Orchomenos P 9, 36, 4ff; das arkad. Orchomenos B 605; P 8, 13, 3. Wanderungen der Minyer MüllerOrch. Kap. 15. 16. 17. 18.

[2]) Aristarch Et 547, 16 Βοιωτία ὕλη ἱερὰ Ποσειδῶνος; Theben HsdSc 104f; AeschSe 130f; Cs 2465; Tanagra Corinna 2. 3. 7; Orchomenos, Onchestos H 3, 186f; Haliartus Head 293; P 9, 26, 5; genealogisch PdP 4, 33; 45f. Apd 1, 25ff; 3, 110ff; P 9, 38, 9; Dd 19, 53. Phokis: P 2, 4, 3 (Bull 10, 367ff); AeschE 27; P 10, 24, 4. 5, 6; TzL 208; P 10, 12, 1; 6, 1; 38, 8; 36, 8 etc. Peloponnes Dd 15, 49 τὸ παλαιὸν οἰκητήριον Ποσειδῶνος; Arkadien Immerwahr 35ff. Der Name Elatos verbindet Thessalien mit dem Peloponnes Dd 4, 70; Dion 1, 33; SchAp 1, 40. 102 etc. Taenaron Hes; Höhlencult P 3, 25, 4. 7; SchAristAch 500; Plut sept. conv. 17; Ταινάρια Fest Hes; Bursian AMA 7, 773ff. Von hier nach Sparta P 3, 12, 5; vgl. allg. Wide 33ff. Wahrscheinlich übrigens fanden die Minyer schon Poseidoncult in Taenarum vor PdP 4, 173f; P 3, 12, 5.

So bleibt Poseidon im wesentlichen der er einst war, der echt hellenische Himmelsgott: denn wie die Jonier und die Aeolier echt hellenische Stämme geblieben sind, trozdem sie in intensiverer Weise als die landeingesessenen Stämme die Einwirkungen der Fremde erfahren haben, so ist auch Poseidon im Kerne seines Wesens der alte Himmelsgott Zeus geblieben, wenn er auch manche neuen Züge angenommen hat, ja wenn wir auch unter seinem Namen unzweifelhaft manchen geradezu fremden Gott zu erkennen haben, den der Hellene eben mit dem Namen seines höchsten Gotts als dem zutreffendsten und passendsten benannt, seinem Verständniss nahe gebracht, seinen Lippen mundgerecht gemacht hat. In den Phasen seiner Rückfluthung und Eroberung der einzelnen Landschaften Griechenlands hat er unendlich mannigfaltige Wandlungen durchgemacht, die wir nur zum kleinsten Theile zu übersehen vermögen. Er hat hier den alteinheimischen höchsten Gott verdrängt und sich an seine Stelle gesetzt; dort sich einen Platz neben ihm erobert. Er hat hier sich zum Gemahl der Zeusgattin gemacht; dort andere Verbindungen geschlossen. Aber immer ist er in seinem Wesen der Himmelsgott geblieben, wie ihn einst ionische und aeolische Stämme aus dem einheimischen Zeus heraus gebildet und gestaltet haben. Und wenn Poseidon mit Zeus zusammen in Olympia einen gemeinsamen Altar erhielt und jeder von ihnen denselben Cultnamen erhielt, welcher den einen wie den andern als dem Gesamtvolke angehörig bezeichnete, so ist das der Ausdruck des Bewusstseins dass beide ihrem Wesen nach zusammengehörten. Der Himmelsgott in der Cultform der alteinheimischen und der Himmelsgott in der Cultform der ionischen und aeolischen Stämme schliessen sich hier in gemeinsamem Dienste zusammen[1]).

Wenn wir demnach Poseidon als den Himmelsgott der aeolischen und ionischen Stämme aufzufassen haben, der sich aus dem althellenischen Himmelsgott Zeus organisch entwickelt hat, so haben wir weiter Hades als den Dunkelgott eben derselben Aeolier und Jonier anzusehen, der auch seinerseits aus dem althellenischen Hermes hervorgegangen ist. Es ist eine auffallende Erscheinung dass Hades nirgends in Griechenland selbst einen Cult besitzt, den man als einen alten anzusehen ein Recht hätte. Nur in Elis wird uns ein solcher bezeugt:

---

[1]) P 5, 24, 1: λαοίτας von λαός, der Gesamtheit angehörend; auch der Doppelaltar des Zeus und Pos. SchPdO 5, 8, Zugleich hat Pos. mit Hera als ἵππιοι Altäre 15, 5. Pos. Gatte der Europa PdP 4, 45f; der Demeter P 8, 37, 10 etc; hierauf ist hernach zurückzukommen. Cultnamen γενέσιος, γενέθλιος, δωματίτης ua PlutQG 44; P 2, 38, 4; 3, 15, 10; C 1446 etc. Während Poseidon speziell im Peloponnes mit der Erd- und Dunkelgöttin Demeter in ehelicher Verbindung erscheint, tritt auf Tenos die Dunkelgöttin in spezieller Entwicklung als Dunkel- und Wassergöttin (Amphitrite) ihm zur Seite.

gerade hier aber an der Westküste des Peloponnes, an dem als Weltende und Unterweltthor geglaubten und nach dem letzteren benannten Pylos, haftet zugleich Cult und Name des Hermes, der daselbst thatsächlich als ein unsichtbarer, ein verborgener, ein Aides erscheint. Ich glaube daraus schliessen zu dürfen, dass Hades, dessen innige Wesensübereinstimmung mit Hermes wir früher nachgewiesen haben, von Haus aus nur als ein spezieller Cultname des althellenischen Dunkelgotts aufzufassen ist, der später als Hermes in ganz Griechenland anerkannt worden ist[1]). Dagegen scheint bei den Joniern und Aeoliern gerade der Cultname Aides Geltung gewonnen und sei es neben Hermes sei es diesen ausschliessend als spezielle Bezeichnung des Dunkelgotts anerkannt zu sein. Das wird durch eine genaue Betrachtung des Hades-Neleus bestätigt. Es sind nemlich gerade Geschlechter aus Elis bezw. Messenien gewesen, welche als Leiter und als Könige an der Spitze der ionischen Colonisation gestanden haben und es ist daher von vornherein sehr wahrscheinlich, dass eben diese Geschlechter auch den Cult des althellenischen Dunkelgotts mitgenommen und denselben nun unter dem speziellen Cultnamen Aides in den Kolonieen Kleinasiens ausgebildet haben. Und als einen weiteren Cultnamen eben dieses althellenischen Dunkelgotts haben wir auch Neleus anzusehen, der, in der Sage zum Repraesentanten, zur Hypostase des Dunkelgotts selbst werdend, zugleich zum Stammvater der ionischen Geschlechter wird und damit bestätigt, dass diese in dem Culte des Dunkelgotts ihren vereinigenden Mittelpunkt gehabt haben. Eben dieser Name Neleus gehört aber auch den aeolischen Stämmen an und zeigt auch seinerseits wieder, dass Aeolier und Jonier einen Entwicklungsgang genommen

---

[1]) Eust I 158 ἐν οὐδεμιᾷ πόλει βωμὸν Αΐδου εἶναι φασί; nach P 6, 25, 2 haben die Eleer μόνοι ἀνθρώπων den Cult des Hades; Str 344 (daher auch wohl Ζεὺς χθόνιος in Olympia P 5, 14, 8 kein anderer; vgl. I 457; P 2, 2, 8); Dexamenos Bacchyl 60. Cult des Κλύμενος in Hermione P 2, 35, 9f (von hier nach Sparta P 3, 14, 5; Mitt 2, 472f) kann sehr wohl als solcher des Hermes χθόνιος gefasst werden, wie auch πυλάοχος PlutJs 35 = Hermes πυληδόκος; so ist Hermes in einem offenbar hochaltertümlichen Gebrauche auch in Argos PlutQG 24 der Gott der Unterwelt. Bez. zu Pylos gleichmässig bei Hades E 395ff und Hermes H 3, 215f; die Höhle des letzteren Bezeichnung der Unterwelt, bezw. ihres Eingangs. Die ursprüngliche Unsichtbarkeit des Hermes ist durch den ganzen Hymnus erkennbar. Die sonstigen Cultstätten in Griechenland lassen keinen Schluss auf sein Alter zu: im Boeot. Koronea Str 411 stand Hades neben Athene; aber P 9, 24, 1 wird statt des Hades Zeus genannt und es ist hier wohl an einen alten Cult der Athene und des Dunkelgotts zu denken, der ursprünglich ein Hermes später verschieden gedeutet wurde. In Athen aber erscheint Hades P 1, 28, 6 unter dem Namen Πλούτων und weist damit schon auf eine spätere Zeit: der Verein der Σεμναί mit Hermes und Gaea am χάσμα χθονός EurE 1271 lässt den Schluss zu dass Pluton erst (aus dem Eleusin. Culte) später hinzugefügt ist.

haben, der in wesentlichen Punkten sie gleich gestaltet hat. Ich nehme also an, dass Name und Cult des Hades nur eine spezielle Form des Namens und Cults des Hermes, als des althellenischen Dunkelgotts gewesen ist, der durch bestimmte historische Verhältnisse bedingt sich unter dieser speziellen Namens- und Cultform bei den Aeoliern und Joniern ausgebildet und festgesetzt hat. Von den Joniern und Aeoliern ist sodann wieder ein Rückschlag, eine Rückwirkung auf das eigentliche Griechenland erfolgt. Tritt nemlich gerade im Homerischen Epos das Geschlecht der Neleiden, ebenso wie der Cult des Aides hoch bedeutsam hervor, so haben wir darin eben die Einwirkung des aeolischen wie des ionischen Volkselements zu erkennen, welche in Kleinasien sesshaft Hauptträger des epischen Stoffs gewesen sind. Wenn daher Hades im Homerischen Hymnus neben Demeter und Persephone als Hauptcultgott in Eleusis erscheint, was dem Fehlen aller Culte in Griechenland gegenüber um so auffallender ist, so können wir darin nur einen erst später zu Bedeutung gelangten Einfluss der Fremde, dh ionischer und aeolischer Volkselemente erkennen. Durch diese ist Hades in Eleusis, in Athen und sonst eingebürgert und hat sich so neben dem althellenischen Dunkelgotte Hermes festgesetzt. Und so hat zwischen Hermes und Hades, obgleich sie ursprünglich aus einem Kerne erwachsen sind, insofern ein Ausgleich stattgefunden, als der erstere zum Vertreter des oberweltlichen, der letztere zum Vertreter des unterweltlichen Dunkels geworden ist[1]).

---

[1]) Die ionische Colonisation (speziell Kolophon u. Smyrna) wird bestimmt auf das Neleische Pylos zurückgeführt Mimn 9ff. Neleus λ 254ff Sohn Poseidons entweder von νηλής (T 229), oder (Usener 12ff) von Νεῖλος = Ἀχελῷος als ursprüngliche Bezeichnung des Himmelsstroms: jedenfalls Cultname und Hypostase des Dunkelgotts. Seine 3 Söhne Νέστωρ, Χρόμιος, Κλύμενος entsprechen dem 3gestaltigen Dunkelgotte und tragen in ihren Namen die Einzelbeziehung zu Wasser Wind und Unterwelt. Neben der 3zahl erscheint dann zugleich die kyklische 12zahl Λ 692. Die Neliden als Königsgeschlecht Str 632ff; HDMüller Myth 1, 140ff; Toepffer 235ff; EdMeyer 2, 239ff; Herm 30, 285ff. Αἴπυτος Epiklesis und Hypostase des Hermes ist Gründer von Priene Str 633; P 7, 2, 10; EustDion 823. Grabmal des Neleus in Didymoi P 7, 2, 6; Str 633. Die nachweisbaren Hadesculte in Kleinasien ML 1, 1788 ergeben nichts, da durchgehend schon in jüngerer Form (Πλούτων). Da der Name Neleus wie an Pylos so auch an Thessalien λ 256; Mitt 7, 66; Euboea AristΘαυμ 170 ua haftet so kann er auch sehr wohl in Attika seit Alters bekannt gewesen sein, wo das Νηλεῖον Εφ 1884, 161, Z 27 (Neleus und Basile; diese durch Εφ 1893, 129ff als Cultname der Perseph. bezeugt; vgl. Dd 3, 57) unter der Akropolis bekannt ist. Und gerade diese Gemeinsamkeit von Name u. Cult wird Athen enger mit den ion. Städten verknüpft haben. Ausgeschlossen ist aber nicht dass diese Culte und Namen gleichfalls erst aus Kleinasien herübergekommen sind. Über Αἴδης, Αἶδος δόμος etc vgl. noch Buchholz 3, 1. 329ff.

Mit Hades ist bei Homer Persephone aufs engste verbunden und es muss von vornherein als höchst wahrscheinlich bezeichnet werden, dass die letztere eben die ionische Mondgöttin ist, wie Hades der ionische Dunkelgott. Das findet nun darin seine Bestätigung dass wie des Hades einziger alter Cult sich an Pylos heftet, eben daselbst auch die älteste Beziehung der Persephone uns entgegentritt. Denn wir können nicht zweifeln dass die Homerische Tochter des Neleus Pero nur als Kurzform des Namens Perephoneia zu verstehen ist, wie dieser als alte Nebenform des später allgemein bekannten Persephone uns entgegentritt. Persephone hat demnach denselben Entwicklungsgang durchgemacht wie Hades. Und haben wir jene als Kore schon kennen gelernt, wie sie später als solche auch im Culte erscheint, so stehe ich nicht an in der Persephone nur eine Cultform und einen Cultnamen der alten urhellenischen Kore zu erkennen, die hier zur Pallas, zur Athene sich entwickelt hat, bei Joniern und Aeoliern dagegen gleichfalls in Beziehung auf ihren finstern Unterweltscharakter den Namen Persephone angenommen hat. Und auch Persephone scheint gleich dem Hades wieder von den Aeoliern und Joniern aus eine Rückwirkung auf Griechenland selbst ausgeübt zu haben, wo sich dann ihre specielle Verbindung mit Demeter vollzogen hat, auf welche zurückzukommen ist[1]).

Wie wir so Zeus zu Poseidon, Hermes zu Hades, Kore zu Persephone sich entwickeln sehen, so hat nun auch — es ist darauf schon wiederholt hingewiesen worden — der althellenische Helios speziell bei den Joniern eine Weiterentwicklung, ja eine Umgestaltung erfahren, die von besonderer Wichtigkeit für die Religion geworden ist. Und es scheint, auch das ist schon bemerkt worden, in erster Linie Kreta gewesen zu sein, von wo diese neuen Anregungen gekommen sind. Mit den alten Kolonieen, die sich in früherer Zeit über die Inseln und Küsten Kleinasiens vorgeschoben haben, ist der einheimische Heliosdienst bis nach Kreta gelangt und hat hier durch Berührung mit den Sonnenculten der Phryger wie Phoeniker eine Vertiefung erfahren, die ihre rückwirkende Kraft auf das Mutterland selbst nicht verfehlt hat. Denn hat zunächst die Cultgemeinschaft der Jonier diesen kretischen Gott zu ihrem Hauptdienste erhoben, so hat sie zugleich in ihrer unausgesetzten Verbindung und Beeinflussung des hellenischen Festlandes

[1]) Πηρώ λ 287 ἰφθίμη θαῦμα βροτοῖσι τὴν πάντες μνώοντο περικτίται; Πηρεφόνεια, Πηριφόνα Hes; CSic 631 (lakonisch, lokrisch). Der wegen ihres Besitzes stattfindende Rinderraub Apd 1, 98ff ist nichts als eine Variation des Rinderraubs, wie er sich zwischen Apoll und Hermes vollzieht. Wie hier der Dunkelheros die Pero gewinnt, so ist Hom Persephone aufs engste mit Hades vereint und gleich diesem auf die Unterwelt beschränkt. In der Eleusinischen Legende gleichfalls mit Hades verbunden: vgl. dazu das hernach über die Entwicklung der Demeter zu sagende.

diese höher entwickelten Cultformen wie die vertieften Ideen, die sich mit dem Apoll jetzt verbanden, auf die einheimischen Stämme übertragen. Denn wenn auch der Apollon Delphinios, wie er von Knossos aus sich speziell nach Delphi verbreitet hat und zugleich das Erkennungszeichen für alle Jonier geworden ist, zunächst nur denselben Gedanken, den der Apollon Pythios in Bezug auf das Land ausdrückte, auf das Meer übertrug, nemlich den freudigen Dank dafür dass der Sonnengott mit seiner siegreichen Macht im Frühling das Meer wieder glättet und zur Seefahrt geeignet macht, so hat der Gott zugleich in Kreta eine ethische und speculative Vertiefung erfahren, weshalb es der Delphische Hymnus bestimmt ausspricht, dass der aus Knossos herübergebrachte Dienst eine bedeutsame Epoche in der Entwicklung des Apollcults gebildet hat[1]).

Die Wege welche der Apollcult von Kreta aus eingeschlagen hat im einzelnen zu verfolgen sind wir ausser Stande. Nur an dem grossen Geltungsbereiche seines Dienstes, wie er uns in historischen Zeiten entgegentritt, können wir es erkennen, welche Gebiete er im Laufe der Zeit in seine Ideen gezwungen hat. Von höchster Bedeutung ist zunächst Lykien geworden, wo der Gott in Verbindung mit der Nacht- bezw. Dunkelgöttin Leto getreten ist, die nur als eine eigentümliche Cultform der Rhea aufzufassen ist. Und gerade die Durchbildung und Vertiefung des Apollcults wie sie sich in Lykien vollzog scheint speziell für Delos von besonderer Wichtigkeit geworden zu sein, da der Delische Cult in genauer Beziehung zum Lykischen steht. Denn in Delos tritt Leto in ein Mutterschaftsverhältniss zur Artemis und vollzieht so die Vereinigung des Apollcults mit dem Artemiscult, welche Verbindung dann für ganz Griechenland so bedeutsam geworden ist[2]). Und

[1]) Gortyn B 646 am Ληθαῖος Str 478 als Colonie von Γυρτώνη B 738 (Λήθος B 843) zu fassen; daher das Πύθιον St von Thessalien übertragen; grossartige Ruinen u. Inschr. dieses Centralheiligtums MonAnt 1, 9—118 etc. Weitere Culte des Πύθιος auf Kreta Wernicke 65ff. In Tarrha Cult des Zeus u. Ap. Mittelpunkt EusPrEv 5, 31. Ap. gereinigt P 2, 7, 7 (10, 16, 3); Söhne P 10, 16, 5; SchAp 4, 1492; AntLib 25. 30 etc. Ap. Δελφίνιος von Knossos eingeführt H 2, 218. 292. 297. 339f. 347; sein βωμός in Krisa 316f in bestimmter Bez. zur Seefahrt; PdP 5, 40. Der Cult in Knossos C 2554, 96ff; Bull 3, 293; 4, 353; spezif. kretisch Plut. soll. an. 36; sonstige Culte auf Kreta ua Wernicke 47f. Str 179 bezeichnet das ἱερὸν τοῦ Δελφινίου 'Απ. in Massilia als κοινὸν Ἰώνων ἁπάντων; als Gott der Seefahrt bezeichnet er Artemid 2, 35 ἀποδημίας κ. κινήσεις.

[2]) Die Lykische Landessage knüpft in verschiedenen Versionen an Kreta als Mutterland an Her 1, 173; 7, 92; Augustin CD 18, 12; St Ξάνθος; Parthen 35 etc. Apollculte Wernicke 83. Ap. 'Ερεθίμιος mit Fest Hes. Xanthos Dd 5, 56; Sura St; Plut. soll. an. 23; AelVa 8, 5; C 4303 ik; Telmissus ClemPr 45; Her 1, 78; Apostol 16, 24; Patara Str 666; Her 1, 182; Serv 4, 143. 377; ClemPr 47 etc. Cultname Λυκηγενής Δ 101. 119 schon früh auf Lykien bezogen Sch; Hes St Τέγυρα

weiter hat sich der Kretische Apolldienst nordwärts an den Küsten Kleinasiens verbreitet, wo die Einzeldienste oft nur wie Filialen von Kreta erscheinen. So tritt der Kretische Einfluss speziell in der Troas hervor, wo die Stellung des Gottes gegenüber den Achaeern, wie der eigentümliche Dienst desselben als Sminthios nur aus Momenten zu erklären ist, welche nichts mit Griechenland selbst zu thun haben. Anderseits aber haben die aus Thessalien kommenden aeolischen Colonisten auch ihrerseits einen Sonnendienst mitgebracht, der sich mit dem kretischen vereinigt oder auseinandergesetzt hat. Und wie in der Troas, in Milet und Kolophon der Apollcult Elemente des kretisch-lykischen und des althellenischen Glaubens an sich trägt, so werden auch sonst in den kleinasiatischen Colonieen mannigfache Verbindungen hellenischer und kretischer Formen vorgekommen sein, deren Erkenntniss und Auseinanderscheidung für uns unmöglich ist[1]).

---

etc; Höhlencult Benndorf Reisen 1, 77. Leto in Lykien Str 665f; Λητῷον bei Xanthos (Benndorf 1, 118ff) Centralheiligtum des Landes und Bundes. Ihr Cult C 4259; Bull 7, 263; AntLib 17; Λητῷον ἄλσος. Str 651f; Lato, Lade (Late Plin 5, 135) etc. Über ihre Verbreitung in das Innere Kleinasiens Ramsay AmJourn of arch 3, 348f; Journ 10, 216ff; ursprünglich ist nur die Verbindung mit Apoll; Artemis trat später hinzu. Delische Sage H 1; Pd 87f; Callim 4; Theogn 5ff; Arist ἨϑΕὐδ 1; Ath 14, 2; C 2280. 82. 84; Bull 6, 142 uo; Apoll die eine Hälfte des Jahrs in Patara die andere in Delos Serv 4, 143. 377 etc. Was von den Culten Leto's in Griechenland Enmann ML 2, 1966ff auf direkter Einwirkung von Lykien-Kreta beruht, was auf Delos zurückgeht ist meist nicht zu unterscheiden. Erscheint sie später gewöhnlich mit Apoll u. Artemis zusammen, so beweist das nichts für ihre frühere Auffassung. In Argos ist sie in Verbindung mit Chloris eine andere Niobe-Demeter P 2, 21, 10; in Plataiai mit Hera = Rhea EusPrEv 3, 84; in Phaistos als φυτίη = Demeter AntLib 17.

[1]) Kretische Einflüsse Dd 5, 79; der Delische Ἀνίων = Ἄνιος; Cultlegende von Klaros P 7, 3, 1 (Immisch JbbSuppl 17, 125ff); von Milet 7, 2, 4ff; 5, 4 (B 647; ML 2, 2970ff); Her 6, 19; 1, 46. 157; Str 634 (Newton Halicarn 2, 2. 527ff; Rayet Milet 2, 25ff pl 30ff); AllgZtg 1897 No 184; Rev. de philol. 22, 37ff; 113ff Haussouillier); Rev. d. ét. Gr. 11, 179 (Lechat). Troas E 445ff: Cult u. Name Σμινθέως Ἀπ. haftet an zahlreichen Punkten Str 604f; C 3582; P 10, 12, 5f; C 2190b (Tümpel Ph 49, 102f) die auf ein gemeinsames Bevölkerungselement schliessen lassen, welches die Alten (Callim 7; NicDam 21 etc) als Kretisch kennzeichnen: SchA 39; Str 613; vielleicht hängt hiermit auch der Thymbraeische Dienst zusammen Str 598; St; Hes; EurRh 224; SchH 44; Apd 3, 151. Dagegen wird der Κιλλαῖος Ἀπ. aeolisch sein (Str 612f; Theop 339) da Κίλλος mit Κιλλεύς, Κιλεύς SchB 631. 173 identisch ein heroisirter Hermes ist (also = Ap. Κάρνειος). Auch der Grynaeische Dienst Str 622; P 1, 21, 7; ServE 6, 72 scheint aeolisch. Magnesia am Maeander Kern Gründungsgesch; vWilamowitz Herm 30, 177ff; Ap. ἐν Πάνδοις Syll 171, 86; Herm 27, 488. Die Stiftung des Τριοπικὸν ἱερόν Her 1, 144; SchTheocr 17, 69; Dion H 4, 25 erfolgte erst durch Dorer, die hier aber schon ältere Colonisten aus Thessalien vorfanden.

Von Kreta und Delos aus hat nun zugleich, auch das ist schon bemerkt, eine Rückwirkung auf das Mutterland stattgefunden und es entspricht diesem Verhältnisse, dass es gerade Vorgebirge und Häfen sind die des Gottes Cultstätten tragen. Denn der Sonnengott ist und bleibt der sicherste Hort und Schirmherr gegen alle Gefahren der See. Die Küsten des Peloponnes wie Attikas, aber auch diejenigen Mittelgriechenlands und Thessaliens zeugen von den Einwirkungen die von Kreta und Lykien wie von Delos stattgefunden haben und die den alten einfachen Dienst, wie die alten unmittelbar der Natur entnommenen Anschauungen befruchtet, umgestaltet und weitergebildet haben[1]). Delphi im Mutterlande und Delos als Mittelpunkt der Jonier sind die Hauptstätten des Gottesdienstes geworden, welche den neuen Anschauungen in intensivster Weise Rechnung trugen und so den Gott immer energischer zu einer tief sittlichen und idealen Persönlichkeit umschufen. In dieser Rückwirkung des höher entwickelten Apollcults von Kreta und Lykien wie von Delos und Delphi auf den älteren und einfacheren Dienst der Heimath liegt ein wesentlicher Theil des Verständnisses dieses Gotts beschlossen[2]).

So mag es denn noch einmal ausgesprochen werden, dass die Jonier und Aeolier, wie sie selbst sich von der hellenischen Heimath, dem Festlande Griechenlands getrennt und einen originalen, selbständigen Entwicklungsgang eingeschlagen haben, auch die alten Götter, welche sie als gemeinsames Gut aus der Heimath mit fortnahmen, zu eigentümlichen Gestalten ausgebildet haben. In der besonderen Beziehung in die sie zum Meere traten haben sie in dem Himmelsgotte diejenigen Seiten mit Vorliebe entwickelt, die denselben als Herrn des Meers characterisiren, wie sie nicht minder auch in dem Sonnengotte naturgemäss gerade seine Einwirkung auf das Meer hervorgehoben haben. Zugleich aber hat der Dunkelgott und die eng mit ihm vereinte Mondgöttin eine eigentümliche Entwicklung nach der Seite des

---

[1]) H 1, 23ff. Taenaron Plut ser. vind. 17; Hes Τέττιγος; Megara P 1, 42, 5: Thorikos H 5, 123ff: Zoster St; P 1, 31, 1; Ca 3, 301; VEurip 1, 15; Prasiae P 1, 31, 2; Marathon SchSophOC 1047 etc. Jon, Jason u. Jamos (P 6, 2, 5; SchPdO 6, 95) Hypostasen Apolls. Wie ganz Thessalien scheint auch spez. die Magnesia früh Einwirkungen von Kreta empfangen zu haben: Ap. Κοροπαῖος Mitt 7, 69ff; Reichl Pr Prag 1891. Allg. Curtius RhM 50, 373ff; Attika Milchhoefer DMünchen 1874; Toepffer Herm 23, 321ff; Curtius Herm 25, 141ff; Tascher Rev d. ét. Gr. 4, 1ff. Dabei werden die alten einheimischen Culte mannigfache Umbildungen erfahren haben, zB der Amyklaeische RevArch 30, 8ff; Mitt 15, 350; Εφ 1890, 100.

[2]) Ap. Δήλιος u. seine Filialen Wernicke 48f; Delphi (Homolle Bull 20, 641ff; 677ff: 21, 257ff); Rev. d. ét. Gr. 11, 165ff (Lechat) u. die Filialen des Ap. Πύθιος 65ff. In Athen ist der Πύθιος (Colin Bull 20, 639ff) der alte πατρῷος oS 434; später auch der Ap. Δήλιος Hyperid Del 70 als πατρῷος gefasst. Delphi und Delos erscheinen immer als die beiden Centralheerde Griechenlands.

Unterweltdunkels erfahren: ob aber diese Entwicklung der beiden Gottheiten als ein Gemeingut der Jonier bezw. Aeolier anzusehen ist, oder ob dieselbe sich nur auf einem beschränkten Gebiete, etwa im Gebiete der Jonischen Colonieen Kleinasiens vollzogen hat, vermögen wir nicht mehr zu erkennen. Denn wie alle diese Verhältnisse, ist auch diese Phase in der Entwicklung der hellenischen Culte nur aus den Resultaten erkennbar, in denen sie uns in historischen Zeiten entgegentreten und wir müssen uns bescheiden nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit in Bezug auf sie festzustellen.

Jedenfalls haben wir Zeus-Poseidon, Gaea-Hestia-Demeter, Hermes-Hades, Helios-Apollon, Kore-Athene-Persephone als die althellenischen Götter anzusehen, die, auch wenn sie schon mannigfache Einwirkungen aus der Fremde erfahren haben, doch im Kerne und in allen Hauptzügen hellenisch geblieben sind. Sie sind zugleich immer der Mittelpunkt des griechischen Glaubens geblieben und die fremden Götter, die sich ihnen im Laufe der Zeit angeschlossen haben, haben sich naturgemäss ihrem Kreise eingefügt. Und zwar sind es in erster Linie phrygische und thrakische, in untergeordnetem Grade tyrrhenische und phoenikische Götter gewesen, welche den althellenischen Götterkreis erweitert haben. Zu ihrer Betrachtung gehen wir jetzt über.

Wir haben schon früher auf die bedeutsame Thatsache hingewiesen dass die Zeusmythologie von zwei völlig verschiedenen Ausgangspunkten sich entwickelt hat, indem der kretische Zeus, Zeus Kronion, ein durchaus anderer ist als der Zeus Pelasgikos der Achaeer: ist jener ein Sonnengott, so ist dieser ein Himmelsgott. Es hat sich eben das Wort bezw. der Begriff der indogermanischen Ursprache, welcher sich im Sanscrit, Griechisch und Latein als Bezeichnung des Himmelsgotts erhalten hat, hier zum Namen des Sonnengotts entwickelt: das Thrakische und Phrygische weist hierin mit dem Germanischen eine beachtenswerthe Übereinstimmung auf[1]). Da nun mit Zeus, schon

---

[1]) Auch Overbeck stellt ASG 1865, 22ff Κρονίων als kretischen Cult dem pelasgischen Zeus Π 233 gegenüber. Der Himmelsgott ist dem Glauben ohne Vater, nur der Sonnengott hat einen solchen. Das ändert sich auch nicht, wenn wir mit Usener 25f Κρονίων = Κρόνιος zu fassen hätten, was aber mehr als zweifelhaft. Allg. oS 143. Germ. Tiu, Zio, obgleich lautlich kein anderer als Zeus, ist doch in weit höherem Grade Sonnengott gewesen oder geworden Hoffory GGN 1888, 426. Übrigens tritt uns im Kretischen Culte selbst bestimmt die Unterscheidung eines doppelten Zeus entgegen, daher C 2555 Τᾶν Ὀράτριος mit Ἑστία als Himmelsgott dem Τᾶν Δικταῖος (Caner Del.[2] 117 Μοννίτιος) mit Hera als Sonnengott gegenübergestellt; Del. 121; MusJt 3, 658 ebenso Δῆν ἀγοραῖος neben Δῆν Ταλλαῖος (dieser durch den Sonnenheros Talos in seiner Bedeutung feststehend); ἀσφάλειος und Κρηταγενής Journ 16, 179; MusJt 3, 564 ἀγοραῖος u. Δικταῖος. Verwischt ist das Verhältniss und nur die Verschiedenheit betont C 2554 Ἑστίαν u. Ζῆνα τὸν Κρητα-

durch seine consequente Charakterisirung als Kronion, Kronos unzertrennlich verbunden ist; von Kronos ferner Rhea nicht zu trennen ist, während zugleich Hera in ihrer Eigenschaft als legitime Gattin des Zeus von diesem wieder nicht geschieden werden kann, so erweisen sich diese vier Göttergestalten als ein innerlich zusammenhängendes System, welches wir als kretisch-phrygisches zu bezeichnen ein Recht haben. Kommen in Kronos und Zeus die beiden ewig feindlichen und doch der eine den andern aus sich heraus erzeugenden Erscheinungen des Dunkels und des Lichts bezw. des Nachthimmels und des Tageshimmels zum Ausdruck, so stellen Rhea und Hera den zeitlich untrennbaren Zusammenhang von Nacht und Mond dar[1]). Ob über diesen Gottheiten einst noch das Älternpaar Himmel und Erde gestanden hat, können wir nicht mehr ersehen: denn es darf als sicher angesehen werden, dass diese kretisch-phrygischen Gottheiten, namentlich Kronos und Rhea, eine tiefgehende Beeinflussung durch semitische Elemente erfahren hat, die sie auch in ihrem Wesen umgestaltet haben wird. Ist Kreta, mehr noch wie Kypros, das Verbindungsglied zwischen Asien Afrika und Europa, so kann es auch durchaus nicht auffallen, dass auf Kreta sowohl von Asien wie von Aegypten aus sich Einflüsse geltend gemacht haben, die auch in den Sagenkreisen der Götter hervortreten, von denen Kronos in vielen Stücken die Spuren einer frühen Verbindung mit dem Moloch des Alten Testaments, Zeus und Hera in der Auffassung eines Stiers und einer Kuh semitisch-aegyptische Anschauungen darstellen. So bestimmt wir also im Allgemeinen an der Überzeugung festhalten müssen, dass jene vier zusammengehörigen Göttergestalten im Kerne ihres Wesens phrygisch sind, so zweifellos erscheint es zugleich, dass dieselben phoenikische und aegyptische Beeinflussungen erfahren haben, welche ihnen einen auch wesentlich veränderten Charakter aufgeprägt haben[2]). In dieser Umprägung repræ-

---

γενέα neben Ἥραν u. Ζῆνα τὸν Ταλλαῖον. Obgleich Hom kein Anzeichen dafür vorhanden ist, dass er sich Geburt des Zeus und Kampf gegen Kronos auf Kreta gedacht hat, so tritt doch diese Localisirung Hsd 476ff so bestimmt hervor dass kein Zweifel ist, das Diktegebirge sei thatsächlich wenigstens als eine Hauptcultstätte des Zeus u. der Hera anzusehen. Hier am Ida- u. Diktegebirge haftete thatsächlich der allgemeine Glaube von Zeus' Geburt (vgl. oS 294); hier auch der Sitz der Eteokreter Hoeck Kreta 1, 173ff. 142.

[1]) Ehe des Zeus mit Hera auf Kreta Dd 5, 12 folgt aus der Zeuslegende selbst. Rhea phrygisch Robert 678ff; EdMeyer 1, 302; 2, 103f (der kretischen Sage angehörig): an der Identität der Rhea Ξ 203; O 187 mit der Κυβέλα μάτηρ θεῶν Pd 80 ist nicht zu zweifeln, wenn auch Verschiedenheiten in Kleinasien u. in Kreta hervortreten. Kronos phrygisch MaxMayer MA 2, 1529ff; nach Doehring Jbb 153, 103ff = Wölbung (des Himmels).

[2]) Pasiphae als Kuh der Liebe mit dem Stiere pflegend; Europa vom Stiere entführt; Jo in eine Kuh verwandelt sind alles nur Versionen eines und desselben

sentiert das kretisch-phrygische Göttersystem von Kronos und Rhea, Zeus und Hera jene Culturperiode, welche wir uns als die Mykenische zu bezeichnen gewöhnt haben. Und dem entspricht es dass sich dasselbe von Kreta aus zunächst in Argos und weiter im ganzen Peloponnes und darüber hinaus festgesetzt hat, als der cultliche Ausdruck dafür, dass thatsächlich Mykene eine lange Periode hindurch der Mittelpunkt eines Reiches gewesen ist, welches nach allen Seiten hin epochemachend in die griechische Geschichte eingegriffen hat. Denn, soviel unklares und zweifelhaftes diese Mykenische Cultur auch noch für uns enthalten mag, es ist für jeden der nicht absichtlich das Auge dem hellen Lichte der Wahrheit verschliesst handgreiflich offenbar, dass es sich thatsächlich bei jener Culturperiode um eine Realität handelt, die in die althellenische Geschichte, in die Entwicklung der altgriechischen einheimischen Stämme ein völliges Novum brachte, welches letztere nur als ein fremdes, aus der Ferne kommendes, durch orientalische Einflüsse befruchtetes Element verstanden werden kann[1]). Für die Religionsgeschichte speziell hat diese Einwirkung von Kreta aus die Wirkung gehabt, dass Gaea fast überall aus ihrer Stellung als Ehegattin des

---

Mythus. Hera selbst βοῶπις dh Kuhauge (oS 362). Zum Haupttempel der Hera in Argos gehörten Rinderheerden PdNHyp; auf einem von weissen Rindern gezogenen Wagen fuhr die die Göttin repraesentirende Priesterin Her 1, 31; Palaeph 51. OvM 5, 330 deutet die Sage an, Hera habe sich selbst in eine nivea vacca verwandelt. Daher auch die zahlreichen Kühe in Terracotta als Weihgeschenke oder Idole Schliemann Myk 11 uo; Tsountas-Manatt Mycen. age 296. Βουθυσία Ἥρας PdN 10, 23; P 5, 16, 3; 9, 3, 8. In Böotien ist es eine Kuh mit den Zeichen des Monds der Kadmos folgt P 9, 12, 1f; Εὔβοια P 2, 17, 1f etc. Vgl. allg. EdMeyer BphW 1897, 238ff, der für den Jomythus die Annahme der Bekanntschaft mit der aegypt. Isis fordert. Dass der Typus einer nackten weiblichen Gottheit aus dem Orient stammt vFritze AJb 12, 199ff. Über Kronos in seiner Identification mit Moloch MMayer ML 2, 1501ff.

1) Über die phrygische Bevölkerung Kretas Hoeck Kreta 1, 143ff; Busolt 1², 327f; die Troer als phryg. Stamm EdMeyer Troas 10ff; Doerpfeld bei Tsountas Manatt XXXI: das Idagebirge dort wie hier Mittelpunkt des Landes. Die Mykenische Periode EdMeyer 2, 128ff; Busolt 1², 3ff; Reisch 42. Philol Vers 97ff; Tsountas-Manatt Mycenaean age London 1897; Frazer zu Pausanias III, 98ff; Zimmerer CorrBl. f. Anthropol. 1898, 28f; Lechat Rev. d. ét. Gr. 11, 170ff; Wide Mitt 22, 233ff; Hub Schmidt AAnz 1898, 125. Helbig vertritt die Annahme (Quest mycéenne Paris Extr. des Mém. 1896; aegypt. Grabgemälde SMA 1896, 539ff) dass die sog. Mykenische Cultur direkt auf die Phoenizier zurückgeht; aber Köhler SBA 1897, 258ff sagt mit Recht: „das Problem welches die mykenische Cultur annoch bietet wird, wenn nicht alles täuscht, dereinst auf Kreta seine Lösung finden. Vom Süden des aegaeischen Meers aus hat sich die unter dem orientalischen Einfluss aufgeblühte Cultur weiter nordwärts verbreitet." Ähnlich Milchhoefer Rede zum Winckelmanntage 9. Dez. 1895.

Himmelsgotts verdrängt ist. Leto und Dione, Metis und Demeter, Themis und Mnemosyne und unter welchen Namen sie sonst auftritt sind nur die verschiedenen Cultnamen und Anpassungen der kretisch-phrygischen Göttermutter, die in diesen mannigfachen Formen mit dem höchsten Gotte in Verbindung trat. Anderseits hat die Ehe des Zeus mit Hera, wie sie zunächst in Argolis Geltung hatte, von hier aber mit dem wachsenden Einflusse Mykenes weiter und weiter sich Geltung verschaffte, dieselbe Wirkung gehabt. Denn obgleich hier Zeus als Sonnengott zunächst eine wesentlich verschiedene Bedeutung hatte gegenüber derjenigen des althellenischen Himmelsgotts Zeus, ist doch im Laufe der Zeit dieser kretisch-mykenische Sonnenzeus in den höchsten einheimischen Himmelsgott hinein- und hinaufgewachsen und hat damit auch seine Gemahlin Hera zu einer höheren Würde erhoben, die wieder ihrerseits gleichfalls darauf eingewirkt hat die alte Gaea aus ihrer Stellung zu verdrängen. Und dadurch dass der Zeus des neuen Glaubens ein wesentlich anderer war als der alte Himmelszeus, mit dem er doch auf Grund des gleichen Namens beider naturgemäss verschmolz, ist zugleich in den alten einfachen tiefsittlichen, wenn auch naiv unbeholfenen Glauben ein fremdes Element eingedrungen, welches verwirrend und unheilvoll auf das religiöse und sittliche Empfinden der Hellenen eingewirkt hat. Denn durch diese Vermischung nationaler und fremder Elemente ist speziell der höchste Gott ein so geradezu paradoxes Wesen geworden, welches neben den erhabensten und reinsten Zügen hellenischen Geistes jene frivolen und sinnlichen Züge trägt, die ihm eine fremde Cultur aufgeprägt hat. Und diesem wesentlich verschiedenen Zeus im Glauben Eingang zu verschaffen hat vor allem das Homerische Epos beigetragen. Denn ist der Zeus der phrygischen Troer zweifellos von Haus aus der phrygische Zeus, mag er nun unabhängig von Kreta oder eben von Kreta aus dorthin gelangend sich entwickelt haben, so ist er hier mit dem althellenischen, dem pelasgischen Zeus der Achaeer zusammengetroffen, hat sich mit diesem verschmolzen und hat in dieser Verschmelzung im Epos seine Fixierung erfahren[1]). Und so hat sich das kretisch-phrygische Göttersystem in allmäliger Entwicklung mit dem althellenischen Systeme vereinigt und damit den ersten Grund zn jenem Polytheismus gelegt, der später für den griechischen Götterglauben characteristisch wird.

Wenden wir uns nach diesen allgemeinen Bemerkungen zur Betrachtung der Götter im einzelnen, so empfiehlt es sich zunächst Zeus

---

[1]) Hierdurch wird die eigentümliche Stellung des Zeus erklärlich, der auf dem Ida X 170f; Aesch 155 etc wie auf dem Olymp zu Hause als phrygischer Gott den Troern, als achaeischer den Griechen wohl will. Der Bedeutung des Homerischen Epos giebt Her 2, 53 Ausdruck, wenn auch in etwas anderer Weise als es thatsächlich der Fall gewesen.

und Hera zu behandeln. Und da weisen betreffs der Hera zahlreiche Momente auf ihre Übertragung aus Kreta zunächst nach dem Peloponnes. Wenn wir Mykene als den Mittelpunkt der kretisch-phrygischen Herrschaft und Cultur aufzufassen haben, so kann es doch kein Zufall sein dass Hera unauflöslich mit Mykene verbunden ist. Mykene erscheint schon bei Homer neben Argos und Sparta als der Hauptsitz der Göttin; die Argivische heisst die Göttin in ältester und bezeichnendster Benennung; den Culten von Argolis gegenüber treten die übrigen Culte des Peloponnes durchaus zurück und es ist kein Grund denselben, ausser etwa dem von Elis wohin der Cult gleichfalls direkt von Kreta aus gekommen sein mag, eine von Mykene und Argos unabhängige Bedeutung beizulegen[1]). Dagegen scheinen Euboea und Boeotien selbständig den Heracult aus Kreta empfangen zu haben: auch hier deuten zahlreiche Momente eine Übertragung von dort an. In Attika tritt später der Heracult völlig zurück: doch wird anzunehmen sein dass er mit den Culten von Kronos-Rhea allerdings gleichfalls in direkter Beziehung von Kreta eingeführt worden ist, dass er aber dem alten einheimischen Atheneculte gegenüber keine Bedeutung irgend welcher Art hat erlangen können. Ebenso verhält es sich mit Thessalien, wo wohl einige Momente für frühe Bekanntschaft des Heracults sprechen, wo derselbe aber ebenfalls keinen festen Boden, soweit wir urtheilen dürfen, hat fassen können. Alle Cultstätten aber werden, soweit uns ein Urtheil zusteht, durch die heilige Ehe, die Sage und den Cult der zwischen dem Sonnengott Zeus und der Mondgöttin Hera geschlossenen Ehe, verbunden: wir dürfen mit Bestimmtheit behaupten dass die heilige Ehe der Göttin mit dem Sonnenzeus überall im Mittel-

---

[1]) Gruppe Hdb 168ff; 182ff stellt die Beziehungen zwischen Kreta und Argolis zusammen. Hauptstelle ist Δ 51f; daher E 908 Ἥρη Ἀργείη (Hsd 12; AeschSe 299; Phoron 4; PdN 10, 2); Argos Panoptes = Ζεὺς ἀστέριος auf Kreta; Asterion P 2, 31, 1; Apd 3, 5; P 1, 35, 6; 2, 15, 5. Der Name Ἄργος wird in der That ähnlich zu deuten sein wie Usener 234f will; in Hera Ἀργείη aber kann ich nur die Hauptgöttin von Argos erkennen. Εἰλείθυιαι Λ 271f; τ 188; Hes: Kreta und Argos. Die Culte des Heraion P 2, 17, 1ff; Str 372f (vgl. oS 416); Roscher ML 1, 2076f; Frazer zu Pausanias aO hängen eng mit denen von Nauplia P 2, 38, 2; SchPdO 6, 149; Hermione St Ἑρμιών (Ursprung Kreta); P 2, 36, 2; Argos P 2, 22, 1; 24, 1; Mykenae Δ 51; Tiryns P 2, 17, 5; EusPrEv 3, 8; Midea Head 370; Aegina SchPdP 8, 113; Stymphalos P 8, 22, 2; Sparta Δ 51; P 3, 13, 8 (Ἀργεία) ua zusammen. Auch der Cult von Olympia betont die Dreiheit P 5, 16, 1—17, 1; Weniger PrWeimar 1883. In Korinth bildet Ἑλλώτια (Hes) ἑορτὴ Εὐρώπης ἐν Κρήτῃ die Verbindung mit Kreta da das Fest sowohl in Gortyn Ath 15, 22 wie in Korinth SchPdO 13, 40 gefeiert wurde: Welcker kret. Kolonie 3ff; AMüller SWA 37, 41ff. In Korinth ist zwar Athene Ἑλλωτίς geworden, doch zeigt die Hera ἀκραία EurM 1379; Apd 1, 146 mit Ziegenopfer Zenob 1, 27 Übereinstimmung mit Argos P 2, 24. 1 u. Sparta P 3, 15, 9.

punkt des Glaubens und des Cultdienstes gestanden hat[1]). Es war also Zeus aufs engste mit Hera verbunden. Und so sehen wir denn auch die Legende von der Geburt des Zeus in Verbindung mit dem Rheaculte, wie auch den spezifisch kretischen Dienst des Gottes am Lykaion und an einigen vereinzelten Punkten sonst erhalten, während im übrigen sein Cult in den des einheimischen höchsten Himmelsgotts Zeus übergegangen ist oder sich in die Namen und Formen anderer Gottheiten verwandelt hat: zwei Götter desselben Namens und doch gesonderten Cults hatten keinen Platz neben einander. Es hat also der Dienst des kretischen Zeus bei seiner Einbürgerung im Peloponnes und im übrigen Griechenland verschiedene Schicksale erfahren. Er hat sich theils mit dem einheimischen Zeusdienst, trotz der Verschiedenheit beider Culte, verschmolzen; er hat an andern Punkten den Dienst des alten Himmelsgotts umgestaltet, indem der uralte Dienst des Himmelszeus mannigfache Formen aus dem Dienste des fremden Sonnenzeus übernahm; er hat endlich auch vereinzelt sich selbständig erhalten, freilich nur so, dass der spätere Glaube in diesen Diensten des fremden Zeus nur Dienste des althellenischen Zeus erkannte, welcher letztere eben durch das Aufgehen der fremden Anschauungen in die einfachen naiven Auffassungen des althellenischen Gottes auch seinerseits einen andern Charakter annahm[2]). Eine Einwirkung der älteren echt hellenischen

---

[1]) Boeotien u. Euboea: Gruppe Hdb 58ff; Roscher 2080f (Plut bei EusPrEv 3, 83ff; P 9, 2, 7. 3, 1—9; Ἡροφάνεια Cs 48); Legende von Europa = Hera in gleicher Weise in Kreta u. Boeotien (P 9, 19, 1). Mittelpunkt des Cults bildet der ἱερὸς γάμος oS 414ff; dieser auch in Athen: Phot; Hes Γαμηλιών: sonstige geringe Spuren eines Cults hier P 1, 1, 5 (= 10, 35, 2); VergA 4, 58; Plut bei EusPrEv 3, 1, 2; Dem 43, 54 etc; Milchhoefer XXXIIf. Es ist anzunehmen dass die in ursprünglicher Auffassung in den Frühling gehörende Hochzeit des Zeus und der Hera später absichtlich möglichst zurückgelegt worden ist in die letzten Tage des Gamelion, weil die eigentlichen Frühlingsmonate völlig von andern Culten erfüllt waren. Jedenfalls zeigt der verhältnissmässig sehr geringe Cult der Hera in Athen, dass der kretisch-phrygische Einfluss später in hohem Grade zurückgedrängt ist. Die Ehe des althellenischen Zeus mit Gaea spielt hier eine grössere Rolle als die des Zeus mit Hera. Thessalien: (Gruppe Hdb 109ff) μ 72 spez. Verhältniss zu Jason; Ap 3, 66ff; Vernachlässigung Ἥρης Πελασγίδος von Seiten des Pelias Ap 1, 14; Pherec 60; PdP 4, 184 etc; Samos P 7, 4, 4; Ath 15, 12; C 5984 G; Tempel Her 3, 60; Str 637; Bull 4, 383ff; 9, 505ff. Die übrigen Spuren eines Heracults namentlich auf den Inseln vereinzelt u. spät (Roscher aO) lassen keinen Schluss auf Alter und Ursprung zu. Samos und Lokris (Str 426) werden bestimmt auf Argos zurückgeführt.

[2]) P 4, 27, 6 Nationalopfer der Ἀργεῖοι τῇ τε Ἥρᾳ τῇ Ἀργείᾳ κ. Νεμείῳ Διί; AZ 13, 39; wenn (SchPdNHyp) in Nemea die Legende Zeus mit Σελήνη einte, während die heiligen Kühe daselbst Hera gehörten, so ist eben die letztere unter der Selene zu verstehen. Gemeinsamer Cult auf dem Arachnaion P 2, 25, 10;

Glaubensformen ist es ohne Zweifel, wenn wir im Dienste der heiligen Ehe selbst Zeus neben Hera so sehr zurücktreten sehen, obgleich ja der Begriff der Ehe seine Anwesenheit in gleicher Weise wie die der Hera voraussetzt. Jedenfalls dürfen wir die letztere mit voller Sicherheit als die spezifisch mykenische Göttin, die Cultgöttin des mykenischen Culturkreises bezeichnen, deren ursprünglicher Sitz in Mykene und Argos in allen übereinstimmenden Momenten nach Kreta weist.

Aber auch Rhea und Kronos gehören in dasselbe Cultsystem. Wie jeder Cult eine henotheistische Tendenz hat, so erscheint auch der um Hera und Zeus sich krystallisirende Götterglaube selbständig zu sein, während er doch von dem Älternpaare Kronos-Rhea nicht zu trennen ist. Auch Rhea und Kronos haben ihre nächste Einwirkung auf den Peloponnes ausgeübt. Wenn hier besonders Arkadien reich an Erinnerungen des Rheacults ist, während die übrigen Landschaften nur geringe Spuren desselben aufweisen, so ist das nicht auffallend, da uns die bestimmte innerlich höchst glaubwürdige Nachricht vorliegt, dass die Dorier bei der Eroberung des Peloponnes den Cult der Rhea gewaltsam unterdrückten. Denn wenn Herodot auch zunächst nur von der Weihe der Demeter spricht, so darf man doch daraus mit Sicherheit den Schluss ziehen, dass der viel lärmendere Cult der Rhea noch weit energischer das Schicksal der Unterdrückung wird erfahren haben. In Arkadien aber, wo die Dorier nicht zur Herrschaft haben gelangen können, hat sich die ganze Rheareligion geradezu einen Mittelpunkt geschaffen. Und auch in Lakonien selbst wie namentlich in Olympia finden sich bedeutsame Reste des ursprünglich herrschenden Cults[1]). In gleicher Weise hat sich nun auch Attika höchst wichtige

Lebadea P 9, 39, 4; am Mykale C 2909: der ἱερὸς γάμος, speziell die Hera τελεία setzt überall die Mitverehrung des Zeus voraus (falsch Harrison ClRev 7, 74ff) daher SchHsdE 784. Über die kretisch-phrygischen bezw. semitischen Spuren des Zeus Lykaios (Callim 1, 34 κευθμὸν Κρηταῖον; P 8, 38, 2) Bérard cultes Arcad. 49ff Berger Rev. d. deux mondes 138, 383ff; Gruppe Hdb 194; hier wie am Laphystion, auf dem Ithome und sonst weisen die Menschenopfer auf fremde Einflüsse: doch ist mit aller Bestimmtheit an dem hellenischen Kerne dieser Dienste festzuhalten. In Olympia scheint Sosipolis P 6, 20, 2 (5, 7, 6) in Verbindung mit Eileithyia (=Hera); in Elis mit Tyche P 6, 25, 4 (Robert Mitt 18, 37ff); in Magnesia am Meander Str 648 Ζεὺς σωσίπολις (Kern AAnz 1894, 78ff) der kretische Zeus zu sein; Z. ἀμάριος Rev. cr. 10, 1, 300 (Arkadien). Die Kureten (mit Eileithyia) P 4, 31, 9; 33, 1 (Messenien); 8, 37, 6; 38, 2 (Arkadien); 5, 7, 6 (Olympia) etc setzen den Cult des kret. Zeus voraus; ebenso Ζεὺς τέλειος Toepffer 146; AeschE 213f; f 329; Cs 3217; P 8, 48, 6f (CJns 701 mit Hestia) Hera τελεία; Z. ὁπλόσμιος Rev. cr. 10, 1, 300; Hera ὁπλοσμία Lyc 614. 858; vgl. Head 258 ua.

[1]) Vgl. Her 2, 171. Immerwahrs 213ff (Bonner Studien f. Kekulé 188ff) Ansetzung des Cults als eines späten (Callim 1, 4ff soll Mache sein) ist ganz unhaltbar; Maass Herm 25, 400ff. Asea P 8, 44, 3 verfallener Tempel mit 2 steinernen

Überbleibsel eines in älterer Zeit jedenfalls viel umfassenderen Dienstes der Rhea und des Kronos erhalten. Die Erhebung eines Heiligtums der Göttermutter zum Staatsarchiv kann nur aus dem hohen Ansehen erklärt werden welches dieser Dienst seit Alters genoss. Es drückt sich in dieser Stiftung die Thatsache aus, wie sie für alle Zeiten im Bewusstsein der Hellenen haften geblieben ist, dass die Kenntniss und Anwendung der Schrift nicht auf hellenischem Boden erwachsen, sondern aus der Fremde, in letzter Linie aus dem Oriente, aber durch das Mittelglied Kretas und kretisch-phrygischer Cultur erworben worden ist. Und mit Rhea, der Mutter, hängt wieder Kronos eng zusammen, dessen Dienst freilich schon früh insofern umgestaltet zu sein scheint, als er ganz den hellenischen Anschauungen angeglichen ist: wenigstens treten die Kronia, soweit wir urteilen können, in einer den Hermaeen sehr ähnlichen Auffassung uns entgegen. Kronos hat eben hier wie auch in Kyrene und sonst den Charakter des ihm wesensverwandten Hermes bezw. Aristaios angenommen. Und auch in Boeotien sind zahlreiche Cultstätten der Göttin, die in nichts auf späte Einsetzung hinweisen. Es ist ja freilich nur zu erklärlich dass wir betreffs der einzelnen Cultstätten nicht immer bestimmt nachweisen können sie seien alt: doch zeigt Pindars Verehrung der Göttermutter in Theben, die Bedeutung des Metroon in Athen, der Charakter der Kronia, der Dienst in Olympia, dass wir es mit einem langangesessenen Culte zu thun haben. Und wie Kronos und Rhea nicht getrennt werden können, so hängt auch die Zeusgeburt mit dem Rheaculte wieder aufs engste zusammen. Kronos Rhea Zeus Hera gehören zu einem einheitlichen Göttersystem: die mannigfachen Schicksale, welche diese Götterdienste im einzelnen in der Verbindung mit einheimischen Culten Griechenlands erfahren, haben ihren alten Charakter verändert, ihren Zusammenhang gelöst, sie

Löwen; Lykosura 37, 2 Rhea mit Demeter und Kore; Mantinea 10, 1; 8, 2 enge Verbindung mit Poseidon ἵππιος u. Rhealegenden; Tegea βωμός 47, 3; Legenden in Methydrion 36, 2 u. Phigalia 41, 2 heben die ἄλη der Göttin u. Geb. des Zeus hervor. Hier enge Verbindung der Göttin mit den Wassernymphen: ihr Name mit ῥέω zusammenhängend Döhring Jbb 153, 103ff; dagegen Crusius Beitr. z. Myth. 26, 4 = μήτηρ ὀρείη. In Argos ist Kronos in Akrisios (='Ακρισίας Hes) hypostasirt; vgl. dazu MMayer 1530ff. Kronos u. Eileithyia = Hera in Kleitor P 8, 21, 3; vgl. 8, 2; 36, 2; 2, 2 etc. In Lakonien Wide 204ff wird das ἱερόν in Akriae P 3, 22, 4 das älteste genannt, mit dem Sipylos scheinbar cultlich verbunden; in Sparta nahe dem Markte 22, 9. Messene 4, 31, 6; Trozen Hermione Wide 65f; Korinth Rhea mit Mören u. Dem. Kore eng verbunden P 2, 4, 7; Achaja 7, 20, 3. Olympia: Altar des Kronos u. der Rhea SchPdO 5, 8. 10; βωμός der Rhea P 5, 14, 9; Funde zahlreicher Cymbeln Furtwängler Olympia IV, 70 T. 26 (IV, 33 uö); Kronos u. Helios (=Zeus) gemeinsamer βωμός Et Ἦλις; P 6, 20, 1. Opfer auf dem Kronoshügel in der Frühlingstag- u. nachtgleiche etc. Vgl. MaxMayer ML 2, 1507ff. An die Stelle des phryg. Marsyas tritt Hermes in Verhältniss zu Rhea Conze AZ 38, 1ff.

mehr und mehr hellenisirt. Aber wie die kretisch-phrygische Rhea nicht ohne Kronos, der kretische Zeus nicht ohne Hera zu denken ist, so haben wir auch die vier Göttergestalten als die ursprünglich gleichberechtigten Personen eines zusammenhängenden einheitlichen Göttersystems anzusehen[1]).

Der Hauptgrund nun aber weshalb Rhea nicht in historischer Zeit mehr im Vordergrunde des Götterglaubens steht ist der dass an ihre Stelle Demeter getreten ist. Demeter ist einerseits eine Fortbildung der Gaea, anderseits eine solche der Rhea: sie ist ein Compromiss, eine Schöpfung zweier verschiedener Götterglauben. Erkannten die Ankömmlinge in der Gaea ihre Rhea in den Hauptmomenten des Wesens beider wieder, so haben umgekehrt auch die Hellenen die Fremde als die in wesentlichen Stücken ihre anerkannt. Und so ist es gekommen dass Demeter bald als eine andere Art und Epiklesis der Gaea, bald als Form der Rhea erscheint. Versuchen wir dieses an einigen besonders characteristischen Punkten zu erweisen: denn so unmöglich es ist auch nur die Hauptphasen ihrer historischen Entwicklung anzudeuten, so klar ist es doch dass die abgeschlossene Entwicklung verschiedene Momente bietet, die auf ihr Werden mit einiger Sicherheit zurückzuschliessen gestatten.

Haben wir schon früher bei Betrachtung des Wesens der Göttin zwei Seiten desselben kennen gelernt, deren eine sie als Erdgöttin, deren andere sie als Nacht- und Dunkelgöttin characterisirt, so entspricht dem ihre Doppelehe, die sie mit den beiden Himmelsgöttern eingeht: sie ist hier die Gattin des Zeus, dort die des Poseidon. Und wenn der Cult von Zeus-Demeter die Tochter mit dem alten Namen Kore bezeichnet, so wird die letztere in dem an Poseidon-Demeter sich knüpfenden Dienste zur Despoina. Das scheint mir ein bedeutsames

---

[1]) Gemeinsames Heiligtum des Kronos und der Rhea im Bezirk des olymp. Zeus P 1, 18, 7; Kronionhügel BekkAn 1, 326, 30 die sg kleinen Mysterien von Agrae (BekkAn 1, 327 μητρῷον) der Μήτηρ Ca 1, p 92e; 148, an deren Stelle später Suid Ἄγρα; SchAristPl 845; P 1, 14, 1 Demeter trat. Über das Μητρῷον Gerhard ABA 1849, 462ff; CCurtius Metroon 7ff; Wachsmuth Athen 2, 232ff; Milchoefer XXXI (Φρυγίας θεοῦ Poll 3, 11). Die Notizen sind spät gemacht: die Einführung des Cults nur in vorhistorischer Zeit verständlich. Κρόνιον τέμενος BekkAn 1, 273 (Wachsmuth RhM 23, 17). Vgl. Ca 1, 4; 3, 354. 207; SBA 1887, 1201 n. 46; P 1, 31, 1 ua. Κρόνια Mommsen 78ff; 108ff; MaxMayer ML 2, 1512ff: am 12. Hekatomb. (Opfer 15. Elapheb. Ca 3, 77). Philoch bei Macr 1, 10, 22 führt die Einsetzung des Cults auf Kekrops zurück; Usener 25ff. Boeotien: Tanagra Cs 560. 502; Mitt 3, 388 (Dreizahl); Thespiae 1811; Orchomenos 3216; Chaeronea 3313. 3378f; P 9, 41, 6; Scholnos Serv 3, 113; Theben Pd 70. 80. 85; P 3, 78; J 6, 3; P 9, 25, 3; SchN 1; TzL 1164; Plataeae P 9, 2, 7; Lebadea P 9, 39, 4f. Vgl. Robert Herm 22, 451. Delphi MMayer 1522f. Die späten Winkelmysterien (Lobeck Agl. 625ff) kommen hier nicht in Betracht.

Moment zu sein: in der Kore haben wir ohne Zweifel die alte Kore wieder zu erkennen, die aus der Ehe des Zeus mit der Gaea hervorging, Demeter tritt hier also an die Stelle der Gaea selbst und ist die unmittelbare Fortbildung der letzteren [1]). In dieser Wesenheit erscheint Demeter zunächst in Thessalien und von hier aus sich verbreitend auch in Mittelgriechenland; sie ist daher hier die spezifisch achaeische Göttin. Aber auch in dieser ihrer Auffassung, wie die letztere sich unmittelbar an die althellenische anschliesst, ist die Göttin ohne die Annahme einer Entwicklung nicht zu denken: es werden Seiten an ihr hervorgehoben die nur ihr als Dunkelgöttin gelten; sie tritt als Thesmophoros bestimmt über die Erde, der sie eben in der Zeitordnung des Himmels das Gesetz des Werdens vorschreibt; sie trägt selbst als Wandernde und Umherirrende den bestimmtesten Widerspruch gegen ihr Erdewesen an sich. Es ist also auch diese Fortbildung der Gaea zur Demeter nur aus Anregungen verständlich, welche der althellenische Glaube, die einheimische Auffassung der Mutter Erde aus der Fremde erfahren hat [2]). Und zugleich weist die ständige Verbindung der Göttin mit Zeus; die Beziehungen in welche sie zur Athene, der ältesten Kore tritt; die in mannigfachen Übergängen und Verschmelzungen sich vollziehende Ersetzung der Gaea selbst darauf hin, dass sich hier Demeter aus der letzteren entwickelt hat, obgleich sie, wie immer wieder entschieden betont werden muss, nicht die alte starre Erde ist, sondern die lebendige sich bewegende Dunkelgöttin, welche in ihrem Wesen die Kraft trägt befruchtend oder ertödtend auf die irdische Vegetation

---

[1]) Vgl. oS 334 über ihre Auffassung als Gaea. Demeter als Gattin des Poseidon u. Zeus bezw. als Mutter der Despoina u. Kore P 8, 37, 9; DionH 1, 33; allg. Bloch ML 2, 1288ff.

[2]) Hom in spez. Bez. zu den Achaiern Thessaliens B 696; als Ἀχαιά in Böotien allg. PlutJs 69; Cs 1867. 2148 (Ἀχία); Ath 3, 74 (ἀχαίνη). Von Tanagra (Gephyra St; Str 404) kam D. Ἀχαιά nach Attika Ca 3, 373. Die Charakteristik des Dienstes AristAch 708; Et Ἀχαιά zeigt sie als Dunkelgöttin, wie denn auch Her 5, 57 wenn auch übertrieben die Einwirkung aus der Fremde hervorhebt; 5, 61 Ἀχαιίης ὄργια. Zu beachten ist auch dass in Eretria (von wo die Gephyraeer gekommen sein sollten Her 5, 57) die Demeter ohne Kore verehrt zu sein scheint PlutQG 31; Münzen Gorgoneion Head 305f. Auch die Wanderung der Ἀχαιία zu den Hyperboreern P 5, 17, 7 (Olen) kann nicht die Erdgöttin bezeichnen. Vgl. allg. vWilamowitz Herm 21, 106ff. Die Θεσμοφόρος auf die Aeakiden zurückgeführt P 10, 32, 12; in Theben P 9, 16, 5 Hausgöttin des Kadmos u. seines Geschlechts; PdJ 7, 3 (χαλκοκρότου) wieder als fremde characterisirt; ebenso Dem. Καβειρία P 9, 29, 5f; 22, 5. Die Cultverbände in Lebadea P 9, 39, 2—4 kann ich nur als Verbindung alter und eingewanderter Culte verstehen. Hsd E 465 Ζεὺς χθόνιος (mit Dem.) als Himmelsgott Zeus in seiner spez. Bez. zur Erde (nicht Hades) zu verstehen; ebenso soll wohl Alcmaeonis 3 Ζαγρεύς (mit Γῆ) Ζεύς sein, für den hier fälschlich sein kret. Name eintritt.

einzuwirken. Und es ist ferner auch der merkwürdig politische Charakter der Göttin hervorzuheben, in dem sie sowohl in Thessalien wie in Boeotien erscheint: es kommt in ihr ein Städte und Staaten verbindendes Element zum Ausdruck welches das Sonderleben der Einzelcantone vereint und welches sich nur als Eintreten eines neuen fremden Elements erklärt[1]).

Wenn wir so in Mittelgriechenland Demeter eng mit Zeus verbunden sehen, so tritt dieselbe im Peloponnes und speziell in Arkadien durchaus als Gattin des Poseidon auf und schon daraus ist zu schliessen, dass sie hier in entschiedenerer Weise den Charakter der Dunkelgöttin trägt: sie ist hier direkt aus der Rhea hervorgegangen, während dort Gaea der Ausgangspunkt der Entwicklung gewesen ist. Herodot berichtet sehr glaubwürdig dass die Dorer den Demetercult aufgehoben oder zurückgedrängt haben und dass derselbe nur in Arkadien uneingeschränkt bestehen blieb: wir dürfen also den arkadischen Cult als den einst für den ganzen Peloponnes geltenden ansehen. Dieser Cult zeigt aber überall dieselben Elemente. In ehelicher Verbindung mit Poseidon, der als ihr Gatte speziell Hippios ist, gebiert sie von ihm die Tochter, die offiziell als Despoina bezeichnet daneben doch auch als Kore erscheint. Fast in allen Städten, für die uns Material genug vorliegt um überhaupt ein Urteil hierüber zu fällen, erscheint Demeter mit Poseidon zusammen. Aber obgleich sie durchaus den Charakter der Dunkelgöttin an sich trägt, scheint sie doch in wesentlichen Stücken an die ältern urhellenischen Riten sich angeschlossen zu haben, obgleich sie daneben zugleich zweifellos Mythen und Cultformen von Rhea übernommen hat. Ihr Cult ist eben als Compromiss zwischen dem wilden orgiastischen Dienste der Grossen Mutter und dem einfachen nüchternen der Gaea anzusehen. Es hat sich der fremde kretisch-phrygische Cult überall in Griechenland eingebürgert, aber während derselbe in Nordgriechenland sich dem hellenischen Dienste und der alten Auffassung der Gaea hat unterordnen müssen, hat er sich umgekehrt im Peloponnes in den Mittelpunkt gestellt und hat den

---

[1]) So in Theben Ζεὺς ὁμολώιος Ja 191; Suid; Phot; SchEurPh 1119 neben D. ὁμολώια; D. Εὐρώπη neben Z. βασιλεύς bezw. ὑέτιος P 9, 39, 4f in Lebadea. Politisch als ὁμολώια (Mt 'Ομολώιος in Thessal. Bull 11, 371 u. in der Aeolis SBA 1889, 11ff) u. πυλαία: Amphiktionie Her 7, 200; Str 420. 429 durch den Phryger Akrisios (= Kronos) Bürgel pyl. delph. Amphikt. 4ff; GGilbert StA 2, 407ff. Ath. 'Αχαία Aristθαυμ. 109; Head 285 ua. Verbindung mit Gaea EurPh 684ff; Hes 'Αχηρώ; εὐρυόδεια etc. Auch in Achaja dieselben Elemente: Dem. Παναχαία neben Zeus ὁμαγύριος P 7, 24, 3 politisch im Mittelpunkt; daneben Kore u. Athene; wahrscheinlich in der Σωτηρία vereint; zugleich Poseidon 24, 1ff; in Patrae 21, 11 Gaea zwischen Dem. u. Kore.

ursprünglichen Gaeacult in den seinen herübergezogen[1]). Von den übrigen Landschaften des Peloponnes ist nach dem Gesagten nicht zu erwarten, dass sie einen einigermassen klaren Einblick in das Werden und in die Entwicklung des Demetercults gestatten. Es sei deshalb hier nur hervorgehoben, dass uns auch in Lakonien und sonst die enge Verbindung der Demeter mit Poseidon entgegentritt und dass auch andere Momente darauf hinweisen, Demeter und Kore seien ebenso wie in Arkadien verehrt. Hoch interessant ist auch ihr Cult in Hermione: die Legende bezeichnet sie hier so bestimmt als Fremde, Zugewanderte, ihren Dienst als übers Meer gekommen, aber doch zugleich einem schon bestehenden sich anschliessend, dass hierdurch nur unsere Ansicht, Demeter sei die hellenisirte Rhea, bestätigt wird[2]).

Und dasselbe gilt auch von Attika. Haben wir Demeter als Gattin des Zeus in Thessalien und Boeotien, als Gattin des Poseidon im

[1]) Poseidon als ἵππιος mit Dem. verbunden in Lykosura P 8, 37, 1ff (über den Tempel der Δέσποινα Δελτ 1889, 122 uδ; 1890, 113ff; Πρακτ 1896, 93ff; AAnz 1898, 111f; Rev. d. ét. Gr. 11, 169ff); Mantinea 10, 1; Pallantion DionH 1, 33; Phenos PhotB cod. 190 p. 148; P 8, 14, 4; Phigalia P 8, 42, 2; Thelpusa 25, 5; auch in Methydrion 36, 2 weist Pos. ἵππιος auf denselben Dienst; vgl. Phaidrion 35, 2. In Pallantion bezeugt P 8, 44, 6 u. DionH 1, 33 θυσίας νηφαλίους in bestimmtem Gegensatz gegen den Dienst des Zeus Λύκαιος. Verbindungen mit Rhea 8, 37, 2; 10, 1; 37, 6 ua. In Kaphyae u. Zoitia scheint Dem. mit Artemis 8, 35, 7; 23, 3; in Tegea mit Alea; in Orchomeos mit Aphrodite 13, 2 zusammengetreten zu sein; in Kleitor Dem. u. Eileithyia 21, 3. Da die Arkader Κόρη als σώτειρα bezeichneten, so wird auch Ath. σώτειρα in Asea 44, 4 von Haus identisch sein mit ihr. Demeter hat sich eben in ihrem Übergange aus der Rhea an schon bestehende Culte der Mondtochter angeschlossen. Dem. als Ἐρινύς (in Thelpusa vgl. Erinys Tilphossa in Theben OMüller Eum. 168ff), μέλαινα als Stute, Bez. zu Wasser u. Feuchtigkeit (Λουσία), Fackeln, Verbindung mit Drachen, Delphine etc als Dunkelgöttin. Anderseits scheinen die einfachen Opfer P 8, 42, 11; 37, 7; 44, 5; namentlich aber der Cult in Mantinea (Ζεὺς ἐπιδώτης σωτήρ neben Dem. Kore u. Διοςκοῦροι) 9, 2f althellenisch zu sein; vgl. auch das Fest Ἀρκάδια Apd bei St.

[2]) P 3, 21, 8 Pos. mit Dem.; vielleicht ist auch die Ἀριοντία Ja 79 (Wide 142) die Dem. Erinys mit Pos. verbunden; in Trozen Pos. u. Dem. P 2, 32, 8; in Argos 22, 3f. P 3, 13, 2 Kore σώτειρα wie in Arkadien; ebenso weist die δέσποινα C 1464 ua auf Pos. als Vater; eigentümlich die Verbindung der Κόρη in Helos mit dem Eleusinion auf den Taygetos P 3, 20, 5—7; Ja 79. Der Dem. Cult in Hermione Wide 45ff: sie erscheint hier völlig als fremde (vgl. Her 2, 171; Polemo 12) von den einen freundlich aufgenommen, von den andern verfolgt P 2, 22, 1ff: 18, 3; 35, 4ff; 1, 14, 2 etc (vgl. 7, 27, 9f). Es ist aber zu beachten dass Χθονία von der sie aufgenommen wird, selbst Gaea ist die nun zur Dem. wird Ja 47. 48, daher das Fest der Χθόνεια. Auf die Fremde weist das Opfer der 4 γρᾶες; Ath. u. Dem. 2, 35, 8; dagegen 3zahl AAnz 1855, 57; AZ 1855, 142. Die Bezeichnungen der Dem. Πελασγίς u. Μυσία sehen wie absichtlich gemacht aus, um den Gegensatz des einheimischen u. fremden zu bezeichnen. Asine später communio sacrorum C 1193ff; Dem. Χθονία auch in Sparta P 3, 14, 5; derselben Bed. χαμύνη P 6, 21, 1. In Epi-

Peloponnes kennen gelernt, so erscheint dieselbe in Attika als Gattin des einen und des andern Himmelsgottes. Wir können daraus nur den einen Schluss ziehen dass die Göttin hier einen doppelten Ursprung hat: als Gemahlin des Poseidon ist sie überwiegend die Fremde, die eingewanderte Dunkelgöttin; als Gemahlin des Zeus überwiegend die einheimische, die Erdgöttin, die aber auch ihrerseits schon zur Dunkelgöttin sich entwickelt hat, indem die althellenische Erdgöttin den Charakter der fremden Dunkelgöttin angenommen hat. Und aus diesem ihrem Ursprunge erklärt sich wieder die enge Verbindung welche Demeter mit Athene gerade in Attika aufrecht erhält. Traf die fremde Göttin mitsamt ihrer Tochter auf die einheimische Gaea und ihre Kore, so haben sich die Mütter wie die Töchter in mannigfachen Formen verschmolzen, verbunden, aus einander gesetzt. Es war aber die einheimische Kore gerade in Athen schon eine so originale, selbständige Persönlichkeit geworden, dass sie sich unter dem besonderen Namen der Schutzgöttin des Landes neben und über der Demetertochter erhielt[1]).

Nach dem Gesagten glaube ich ein Recht zu der Behauptung zu haben, dass Demeter die Fortbildung einerseits der althellenischen Gaea, anderseits der kretisch-phrygischen Rhea ist. Nur an vereinzelten Punkten hat sich der alte Name und Begriff der Gaea erhalten,

daurus scheinen Δαμία Αυξησία ältere Formen der Dem. u. Perseph. SchAristid 3, 598. Als fremde bezeichnen sie auch die Cultnamen ἐπίασσα, ἐπιπόλα, ἐλευσίς Crusius Beitr 21, 30; auch in Sekyon γυνὴ ξένη P 2, 5, 8; Korinth (P 2, 4, 7f) als ἐποικιδία Hes (zugewandert); Megara P 1, 39, 5ff.

[1]) Dem. u. Pos. P 1, 37, 2; in Agrai BekkAn 1, 326, 30; vgl. P 1, 2, 4 beim Eintritt in die Stadt; beim Kolonos Hippios SophOC 1600; P 1, 31, 4; an den Haloen BekkAn 1, 384f; in Eleusis P 1, 38, 6; der Cultname πατήρ weist darauf dass Pos. hier ursprünglich die Stelle des Gatten einnahm (Apd 3, 201); sonst erscheint er als φυτάλμιος u. ἵππιος wie im Peloponnes. Im übrigen gilt Zeus in Eleusis als Gatte der Dem. H 5; vgl. P 1, 31, 4; 1, 4; Amtseid Ca 1, 9; 2, 578; vgl. Dem 24, 151; PlutSeptConv 15. Bez. zu Gaea: P 1, 22, 3 Γῆ κουροτρόφος u. Dem. Χλόη (Kern Mitt 18, 192ff) in einem ἱερόν vereint; Ge u. Rhea 18, 7; Gaea als μεγάλη θεός 31, 4; vgl. Apd bei Phot Καλλιγεν; PlatoMenex 7 etc; Triptolemos Sohn der Gaea P 1, 14, 3. Bez. zu Ath.: P 1, 31, 4 Kore u. Ath. nebst Dem. Zeus; Plut praec conj 42 Dem. als Ῥαριάς St, der Pflug des rarischen Feldes im Dienst der Ath.; ebenso in Skiros St wie P 1, 37, 6 Ath. neben Dem. Kore; Errhephoren der Ath. wie der Dem. Kore Ca 3, 919; der Festzug der Panathenaeen mit dem Ἐλευσίνιον in Verbindung SchAristEq 566; Demetercult im ἱερόν der Aglauros Ca 3, 372; in Eleusis Ath. (als Aglauros od. Herse P 1, 38, 3; Epigr. 1046, 32) von Hermes Stammmutter der Κήρυκες. Als Fremde nennt sich Dem. selbst H 5, 122; vgl. St Ἐρχιά; P 1, 37, 2; ihr Cult in Halimus 31, 1. Zu beachten auch die 4zahl der Priesterinnen H 5, 108f; später 3zahl P 1, 38, 3. In Athen Thesmophorion auf der Pnyx, Eleusinion am westlichen Berghügel (Milchh XXVf) anzunehmen; daneben das ἱερόν P 1, 2, 4.

wie gleichfalls nur vereinzelt Name und Charakter der fremden Rhea bleibende Geltung erlangt hat. Aber wie die Gaea einst aufs engste mit der Mondkore verbunden gewesen ist und nicht minder Rhea wieder gleichfalls mit der Mondtochter, so ist auch Demeter in ihrer engen Verbindung mit Kore-Persephone wieder nur die Fortbildung der alten Gaea wie der fremden Rhea in ihrem Vereine mit der Tochter. Und es hat sich überall da wo der alte Gaeabegriff das Übergewicht behalten hat der in ehelicher Verbindung mit der Göttin gedachte Himmelsgott als Zeus characterisirt, während überall da wo der fremde Begriff der Rhea entschiedenere Geltung gewonnen hat, der Himmelsgatte sich zum Poseidon gestaltet hat.

Wenn wir also in der Verbindung der Demeter mit Poseidon die Einwirkung des ionischen bezw. aeolischen Stammelements zu erkennen haben, so scheint die Verbindung des Hades mit Kore in gleichen Momenten ihre Erklärung zu finden. Haben wir nemlich die letztgenannten beiden Gottheiten in ihrer speziellen Beziehung zur Unterwelt als Eigentum der Jonier bezw. Aeolier kennen gelernt, so scheint der Umstand, dass ihr Cult gerade in Eleusis eine so ausserordentliche Bedeutung gewonnen hat, während Hades im übrigen fast nirgends im eigentlichen Griechenland erscheint, wieder nur darin seine Erklärung finden zu können, dass eben die Einwirkung der Jonier bezw. Aeolier auch hier sich geltend gemacht hat. Tritt nun aber Persephone in Eleusis doch wesentlich anders auf als bei Homer, wo sie die ständig mit der Unterwelt verbundene furchtbare Todesgöttin ist, während sie im Eleusinischen Culte zwei Theile ihres Lebens auf der Oberwelt und nur ein Drittel in der Unterwelt weilt, so scheint auch diese veränderte Auffassung des Eleusinischen Cults auf ein Compromiss verschiedener Vorstellungsreihen zurückgeführt werden zu müssen, wenn wir auch ganz ausser Stande sind die Momente zu bestimmen welche die Verschmelzung dieser verschiedenen Auffassungen veranlasst haben. Die Zweiheit der Göttermutter mit ihrer Tochter ist mit der Zweiheit des Hades und der Persephone zusammengetroffen und der Cult hat beide Dienste vereinigt: kretisch-phrygische Anschauungen einerseits und ionische anderseits haben sich vereinigt um den Cult von Eleusis zu schaffen. Dazu sind dann aber noch thrakische Einflüsse gekommen, die auch dem Sonnengotte Dionysos als Jakchos in dem Culte eine Stelle verschafft und damit zugleich die entschiedene Richtung des Ganzen auf die Unsterblichkeit, auf die individuelle Fortdauer der Psyche hervorgebracht haben, während der ältere Dienst ausschliesslich oder ganz überwiegend der Fortdauer der Zeugungskraft von Himmel und Erde bezw. der himmlischen Mächte in ihrer Einwirkung auf die Erde und die mit jedem Jahre neu erspriessende Vegetation galt[1]).

---

[1]) Über Eleusis und seine Mysterien Gruppe Hdb. 48ff; Toepffer Beitr.

Haben wir also Demeter als die Fortbildung des alten starren Gaeabegriffs anzusehen, welcher der kretisch-phrygischen Auffassung der Rhea sich anschliessend fortan als der lebendige in steter Bewegung befindliche Dunkelbegriff erscheint, wie er nicht nur in der Tiefe der Erde selbst, sondern vor allem in und aus der Höhe des Himmels im Umschwunge der Nacht, wie in der Bewegung von Wolken und Wassern thätig, bald lebenfördernd bald lebenvernichtend, auf die Vegetation einwirkt: so sprechen verschiedene Momente für die Annahme, dass sich diese Hellenisirung der Rhea schon in den althellenischen Gemeinden Kretas vollzogen und von hier in verschiedenen Formen und Phasen nach dem Festlande Griechenlands verbreitet hat. Es hat sich zugleich im Culturgebiete der ionischen Amphiktyonie auch, soweit uns ein Urtheil zusteht, ihre Verbindung mit Poseidon vollzogen, in welcher Verbindung sie sodann nach Griechenland, speziell nach dem Peloponnes und nach Attika gelangt ist. Jedenfalls hat sie hier einen unmittelbareren und entscheidenderen Einfluss ausgeübt als in Nord- und Mittelgriechenland, wo der Gaeacharakter der Göttin überwiegend geblieben ist. Und überall hat sie sich aufs engste mit der Tochter verbunden, sosehr dass beide wie ein einziger Cult erscheinen. Es hat eben die aus der Fremde kommende mit der Mondtochter eng verbundene Nacht- und Dunkelgöttin überall in den griechischen Landschaften die gleichfalls eng zusammengehörenden Erdmutter und Mondkore vorgefunden, um sich mit den letzteren zu verschmelzen oder auszugleichen[1]). Und auf den mannigfach verschlungenen Wegen,

---

332ff; Bloch Kult u. Myst. v. Eleusis 1896; ML 2, 1337ff. Dem. Ἐλευσινία in Plataeae P 9, 4, 3; Her 9, 57; Pheneos P 8, 15, 2f; Sparta C 1464; Le Bas 162e; am Taygetos P 3, 20, 5. 7; Ἐλευθία Mitt 1, 162; Hes Ἐλευσ; Basilis (Arkad.) P 8, 29, 5; Ath 13, 90; Andania P 4, 33, 4f: Syll 388 (nur aus der spätern Ordnung bekannt); vgl. Ephesus Str 633; Olus Thera ua. Erscheinen diese Ελευσίνια unabhängig von Eleusis so weisen Argos u. Hermione, Lerna P 2, 37, 3; Phlius 14, 1ff; der Hain Πυραία 11, 3 etc Beeinflussungen von Eleusis auf. In Eleusis (Foucart Bull 7, 387ff) erscheint Hades als Πλούτων, Εὔβουλος, Θεός schlechthin (neben Persephone als θεά) im 5. Jahrh. Der Name Αἴδης 79. 334. 347. 371; Αἰδωνεύς 2. 84. 357. 376, wofür schon Πολυδέκτης, Πολυδέγμων 17. 31. 404. 430; Κρόνου πολυώνυμος υἱός 32 (vgl. Πλοῦτος 489; Hsd 971) also nur in H 5 (Hsd 768), während nachweisbar seit dem 5. Jahrh. die Namen Πλούτων ua. H 5 kennt nur den Cult der Demeter (mit der freilich Persephone im Mythus eng verbunden ist), während Hades Persephone davon ausgeschlossen sind; Εφ 1886, 26. T. 3 erscheint Θεός Θεά einer-, Demeter Persephone anderseits wie 2 geschiedene Kreise.

1) Ehe der Dem. mit Ἰασίων E 125ff νειῷ ἔνι τριπόλῳ; Hsd 971 Κρήτης ἐν πίονι δήμῳ; Sohn Πλοῦτος: ich halte Ἰασίων für einen heroisirten Poseidon ἰατρός. Knossos Dd 5, 77 hielt sich für den Ausgangspunkt des Demetercults. Ihr Name ist vielleicht hier entstanden Bloch ML 2, 1286; Raub der Kore hier Bacchyl 64. Culte der Inseln u. Kleinasiens ML 2, 1302ff ergeben nichts wesentlich neues: Paros

welche die fremde Göttin bei ihrer Einwanderung in die hellenischen Landschaften wie in die altgriechischen Ideen eingeschlagen hat, hat sie zugleich sehr verschiedene Namen und Gestalten angenommen, unter denen es ihr leichter geworden ist sich dem Verständniss der Hellenen selbst anzubequemen und einzufügen. So trägt sie als Thesmophoros zugleich den Namen Themis, während sie als Trägerin der Zeitordnung in vertiefter Auffassung noch andere Cultnamen angenommen hat. Und in all diesen mannigfachen Wandlungen und Epikleseis hält sie ihre innige Beziehung zur Mondtochter fest, mag diese letztere nun als eine Dreiheit von Schwestern, oder als eine dreigetheilte Persönlichkeit, oder in der Einheit erscheinen[1]).

Vorstehend haben wir diejenigen Einflüsse kurz zu skizzieren versucht, welche sich von Kreta aus auf Griechenland geltend gemacht und die naturgemäss in erster Linie den Peloponnes getroffen haben. Es sind die Einwirkungen der sg Mykenischen Culturperiode, deren Charakter wir als durch orientalische Einflüsse befruchtetes Phrygertum bezeichnen dürfen. Diesen Beeinflussungen hellenischen Glaubens von Süden her gehen nun andere von Norden her parallel. Denn auch die Thraker sind kaum weniger wichtig für Griechenland geworden und diese thrakischen Einwirkungen auf die Gestaltung des hellenischen Götterglaubens haben wir jetzt zu betrachten.

Herodot berichtet uns sowohl über den thrakischen wie über den skythischen Götterglauben und wir ersehen aus seinen Angaben einmal dass Skythen wie Thraker dieselben Gottesbegriffe gehabt haben wie die Griechen; sodann aber dass das Göttersystem der Thraker eng mit dem der iranischen Skythen verwandt gewesen sein muss, da Ares als der dem Dunkelgotte der Skythen wie der Thraker gemeinsame Name erscheint und die Artimpasa der Skythen in der Artemis der Thraker gleichfalls wieder erkannt werden mnss[2]). Uns interessieren hier aber

H 5, 492; Bull 1, 135; Mykonos Pos. Dem. neben Zeus und Ge Syll 373; Syros Fackelfest AZ 1850, 202; = Rhea Corn 6; Smyrna Dem. ἡ ὡρία AZ 1879, 30; in Jonien die Neliden in spez. Bez. zum Cult Str 633; Her 9, 97 (vgl. oS 453f); C 2907; in Kyzikos berühmter Dienst der Kore (Pos. und Gaea Bull 6, 445), die hier als σώτειρα (Bull 4, 473 Σωτήρια); in den nördl. Inseln Dem. in den Kabirendienst übergehend. Dem. und Perseph. als καρποφόροι in Tegea P 8, 53, 7; als Δέσποιναι 5, 15, 4; Ἧραι Bull 1, 155; Πότνιαι Her 9, 97; P 9, 8, 1; θεαὶ μεγάλαι 8, 29, 1; oft als τὼ θεώ schlechthin.

[1]) Über Themis oS 328f; Themis in Epirus einwandernd (=Dione) Philosteph 9a; Dem. θεσμία in Pheneos P 8, 15, 4; =Themis in Thelpusa 8, 25, 6f. Übergang der Namen Rhea, Demeter, Themis (so zu lesen statt Thetis) SchPdO 1, 37 in der Geschichte von Pelops. Betreffs der übrigen Nacht- und Dunkelgöttinnen vgl. Kap. 9.

[2]) Her 4, 59 giebt Zeus und Gaea Apoll Aphrodite Ares als Hauptgötter der Skythen. Wenn daneben noch Ἱστίη erscheint, so erkennt man aus 4, 127 dass

nur die thrakischen Götter. Herodot giebt als solche Ares Artemis und Dionysos an, die wir schon früher als Dunkelgott, Mondgöttin und Sonnengott kennen gelernt haben. Zwar sagt Herodot dass dieses die einzigen Gottheiten der Thraker gewesen seien; doch dürfen wir hierüber einige Zweifel hegen. Denn ist es auch möglich dass Ares und Dionysos eine umfassendere Bedeutung gehabt haben, indem sie zugleich die Beziehung auf den Himmel als solchen in sich schlossen, so ist es doch wahrscheinlicher, dass Herodot die Existenz von Himmel und Erde als besonderer Gottheiten im thrakischen Glauben nicht erkannt hat, da dieselben gegen die aktiveren Mächte von Sonne Mond und Dunkel zurücktraten. Jedenfalls ist es sicher dass Ares Artemis Dionysos, wenn nicht die einzigen, so doch die significantesten Gestalten des thrakischen Götterglaubens gewesen sind. Es ist aber bestimmt zu betonen dass Herodots Worte keineswegs die Deutung zulassen, den Thrakern seien Götter eigen gewesen, welche den hellenischen Ares Artemis und Dionysos entsprachen. Wie er für die skythischen Götternamen die entsprechenden hellenischen anführt, so würde er auch für die viel näher liegenden thrakischen Götter zweifellos die einheimischen Namen gegeben haben, wenn er wirklich Ares Artemis Dionysos nur als die entsprechenden hellenischen hätte bezeichnen wollen. Und abgesehen von dieser allgemeinen Folgerung aus seinen Worten können wir positiv nachweisen dass Ares Artemis Dionysos thatsächlich unter diesen Namen selbst von den Thrakern verehrt worden sind: sie sind thrakische Cötter und erst durch die Wanderungen thrakischer Stämme nach Griechenland gekommen[1]).

'Ιστίη die Weiterbildung des Gaeabegriffs ist. Ausser jenen Göttern von Himmel und Erde, Dunkel Sonne Mond verehren die am Meer wohnenden Skythen noch Poseidon als andern Zeus, während Herakles als Sagenheros nicht dem eigentlichen Götterglauben zugezählt werden kann. Himmel und Erde, Dunkel Sonne und Mond geben also ein in sich abgeschlossenes Göttersystem welches dem hellenischen parallel geht. Während nun Herodot für jeden der skythischen Götter (ausser dem Herakles) den entsprechenden skythischen Namen giebt, lässt er diesen für Ares aus und das ist um so auffallender, als Ares mit wiederholter Nennung des Namens eingehend und allein näher besprochen wird. Ich muss es deshalb als sehr wahrscheinlich bezeichnen dass Ares thatsächlich der skythische Name des Gottes war und das ist um so wahrscheinlicher als auch die 'Αρτίμ-πασα (Claus DBreslau 1881, 8 = Art. βασίλεια Her 4, 33) offenbar in der 'Άρτεμις wieder erscheint (daher die Verbindung der Göttin mit Skythien Callim 3, 174, im Culte Her 4, 33) und auch der Name Παπαῖος dem Bithynischen (thrakischen) Πάπας entspricht. Der skythische Cult des Ares als ἀκινάκης Her 4, 62 entspricht völlig dem thrakischen der Areslanze Hellan 69 uo. Aus dem Götterglauben der Skythen einer-, der Thraker anderseits ist also auf eine enge Verwandtschaft beider Volksstämme zu schliessen.

[1]) Her 5, 7. St Θρᾴκη = 'Αρία, 'Αρεία ergiebt dass Thrakien nach Ares als

Diese Wanderungen thrakischer Stämme tief in die hellenischen Landschaften hinein sind uns so bestimmt bezeugt, dass jeder Zweifel an ihrer Thatsächlichkeit verschwinden muss. Naturgemäss hat diese Verbindung thrakischer und hellenischer Stämme am intensivsten an den Berührungspunkten der beiderseitigen Machtsphären stattgefunden. Welchen bedeutsamen Einfluss die hellenischen Stämme ihrerseits auf die Thraker ausgeübt haben, geht aus der hoch interessanten Notiz Herodots hervor, dass der echt hellenische Hermes von den thrakischen Königen verehrt wurde: der charakteristischste Cult der Hellenen hat eben als Staatscult Aufnahme im thrakischen Glauben gefunden, während allerdings das Volk selbst sich auf den Cult seiner einheimischen Gottheiten beschränkte[1]). Viel bedeutsamer ist aber jedenfalls die Einwirkung der Thraker auf die Hellenen geworden, eben weil die

---

characteristischstem Gotte selbst benannt wurde; Dionysos wird durch die Namen Δῖοι, Δῖον ua als wirklich thrakischer Name erweisen; Artemis (Her 4, 33) durch die Ἀρτίμπασα. Wenn neben ihrem Hauptnamen später Bendis Hes; Kotys Aesch 55; Str 470 erscheinen, so sind die letzteren eben als spezielle Cultnamen einzelner thrakischer Landschaften aufzufassen die man der später völlig hellenisierten Artemis als speziell thrakisch gegenüber stellte: vgl. Rapp PrStuttgart 1882, 31ff. Daher Bendis (deren Cult zu Perikles Zeit in Athen eingeführt wurde) ihren Sitz nächst einem Artemision erhielt, wie sie in ihrer Gestalt und Auffassung die grösste Ähnlichkeit mit Art. selbst aufweist Hartwig Bendis 1897; Trendelenburg PrBerlin 1898; Sauer Allg. Zeitung 1897. Beil. 23c. Wenn Bendis als artemisartige Erscheinung mit umgegürtetem Thierfell und langer Stosslanze erscheint, deren fremdländischer Charakter nur durch eine Barbarenmütze ausgedrückt wird, so ist das nicht so zu erklären dass diese Form willkürlich, um die fremde Göttin möglichst der Artemis anzugleichen, geschaffen ist: die wesentlich gleiche Gestalt der Bendis einer-, der Artemis anderseits zeigt dass die letztere thatsächlich eine thrakische Göttin ist, die sich aber im Laufe der Zeit völlig hellenisirt hatte, während Bendis ihr thrakisches Wesen und ihre thrakische Auffassung in ihrer Gestalt und äussern Bildung erhalten hatte, in welcher sie nun in Griechenland eingeführt wurde. Dass es auch im thrakischen Göttersystem einen besondern Himmelsgott gegeben hat, der bald als Zeus, bald als Poseidon gefasst wurde, wird durch manche Momente angedeutet. Zeus und Semele oS 342f; Poseidon als thrakischer Gott Eur 362; IsocrPanath 193; P 1, 38, 6; 14, 3; Apd 3, 201; Hyg 46; Bull 3, 323; cultlich BekkAn 1, 384f; Toepffer 30. 253 etc.

[1]) Hermescult der thrak. Könige Her 5, 7. Auf das Zusammentreffen der wesentlich gleichen Hermes und Ares in Thrakien selbst haben wir, wie es scheint, die von Arrian 57 (FHG 3, 597) berichtete Sage zu beziehen, die einen nationalen Gegensatz des Ares als des thrakischen Gottes gegen Hermes-Enyalios als hellenischen Gott zum Ausdruck bringt. Der Enyalios ist seinem Wesen nach (Hes Suid δω, Ὑάλιος, Ἐνυάλιος) der althellenische Hermes; Alcm 104; SchSophAi 179; Arist Pax 457; SchP 211 werden Ares und Enyalios bestimmt unterschieden, wahrscheinlich auch im Ephebeneide Poll 8, 106, bis sie Ca 3, 2 etc zur Einheit verschmolzen.

wandernden thrakischen Stämme in das Innere Griechenlands selbst eingedrungen sind, um sich hier neben den hellenischen Stämmen festzusetzen, in ihrer nationalen Eigenart sich lange zu erhalten und schliesslich allmälig hellenisirt zu werden. Den Hauptgöttern entsprechend lassen sich drei Perioden der thrakischen Einwirkungen erkennen. Denn wie jeder Cult eine henotheistische Tendenz hat, indem es immer nur eine Person des Göttersystems ist, der sich das Interesse, der Cult mit Vorliebe zuwendet, so entsprechen die in den Mittelpunkt des Cults tretenden Götter auf einander folgenden Perioden, in denen sich die Entwicklung des Glaubens vollzogen hat. Und zwar treten uns die thrakischen Götter in der Reihenfolge entgegen dass Ares als der älteste, Dionysos als der jüngste erscheint, wie dieses durchaus der gewöhnlichen Entwicklung des Glaubens entspricht, die vom Dunkel ausgeht um mit dem Lichte zu enden. Wollen wir also die einzelnen thrakischen Götter in ihren Beziehungen zum hellenischen Glauben verfolgen, so müssen wir mit Ares beginnen, um sodann Artemis, endlich Dionysos zu betrachten[1]).

Über Ares können wir uns kurz fassen. Erscheint derselbe bei Homer noch als echt thrakischer Gott so tritt er doch zugleich schon in Beziehung zu den hellenischen Stämmen Thessaliens. Und auf eine solche alte Verbindung des Gottes mit Mittelgriechenland überhaupt deuten alle Momente die uns über ihn zu Gebote stehen. Überall tritt er hier als Bekämpfer echt hellenischer Götter und Heroen auf; seine Erzeugten sind Träger des Dunkelprinzips, aber zugleich Gegner der nationalgriechischen Sonnengötter. Von Haus aus in ehelicher Verbindung mit der Mondgöttin gedacht schliesst er diese Verbindung wechselnd je nach der Geltung der einzelnen Mondgöttin. Und erscheint die letztere in älterer Auffassung als die furchtbare, so tritt später an ihre Stelle die freundliche, die schöne Jungfrau. Es ist aber ein bedeutsames Zeichen für die Entwicklung des Gottes dass er

[1]) Die Einwanderungen von Thrakern in das Innere Griechenlands sind bald geleugnet bald entschieden behauptet; von den einen beschränkt von den andern ausgedehnt. Jedenfalls sind die in Griechenland nachweisbaren Thraker nicht von den eigentlichen Thrakern selbst zu unterscheiden: gerade die Berührung mit den Hellenen hat den Thrakern die hohe culturelle Entwicklung gebracht. Vgl. im allg. Hiller v. Gärtringen DBerlin 1886. 4ff; EdMeyer 2, 68f; vWilamowitz Kydathen 120f; Riese Jbb 115, 225ff; Kretschmer Einl. 171ff; MRoss DBonn 1865, 13ff; Tomaschek SWA 128; MMayer Herm 27, 498f etc. Die Verbindung thrakischer und hellenischer Stämme hat Giseke thrak. pelasg. Stämme 1858 zu verfolgen gesucht: doch ist hier noch fast alles unsicher. Nur die Thatsache dass thrak. Stämme den weitgehendsten Einfluss auf Griechenland ausgeübt haben ist zweifellos sicher: dafür kommen aber in erster Linie die thrak. Cultgötter in Betracht.

nirgends einen Cult von irgend welcher Bedeutung hinterlassen hat: er ist eben wie das thrakische Volkselement selbst völlig im hellenischen aufgegangen[1]).

Von Boeotien aus hat sich das thrakische Volkselement zugleich mit dem Gotte Ares nach Attika einer-, nach Aetolien anderseits verbreitet. Dort hat die Höhe des Areopags den Mittelpunkt der thrakischen Niederlassung gebildet; Ares selbst erscheint in Athen in Verbindung mit den Erinnyen; zugleich aber tritt er auch zur nationalen Athene in Beziehung; wenn auch untergeordnet hat sich hier doch ein Cult des Gottes erhalten. In Aetolien dagegen greift Ares sehr bedeutsam in die Landesgenealogie ein, wie uns hier auch die Beziehung zum Weine entgegentritt, die später so bezeichnend für die Einwirkungen der Thraker wird. Und von Aetolien scheint Ares nach Elis und Achaja vorgedrungen zu sein, wo er sich gleichfalls an die alteinheimischen Götter anschliesst. Aber überall sehen wir später seinen Cult doch nur in dürftigen Resten erhalten[2]).

Im Peloponnes bildet Tiryns einen hochbedeutsamen Mittelpunkt thrakischer Einwirkungen, das wir als einen Ausgangspunkt des Artemiscults noch näher kennen lernen werden. Ob wir hier die hohe Bedeutung welche unzweifelhaft einst das thrakische Tiryns besessen hat auf die zu Lande vordringenden Thraker zurückzuführen haben, oder ob wir Einwirkungen von der See aus annehmen dürfen, mag vor-

---

[1]) Die Beziehungen des Ares zu den einzelnen Landschaften sind sorgfältig zusammengestellt von Tümpel RE 2, 642ff. Ares thrakisch N 301; ϑ 361; daher fanatischer Schützer der Troer u. Feind der Achaeer u. ihrer Götter Δ 461; O 125ff; Φ 406; E 851ff etc. Die Aloaden E 385ff καθελόντες τοὺς Θρᾷκας fesseln Ares; Kyknos Ares' Sohn Gegner Apolls HsdSc 70; des Herakles Apd 2, 114; Stesich 12; Mt Ἄρειος in Thessalien Bischoff. Ebenso in Theben im Sohne Δράκων Gegner des Kadmos Pd 29. Gatte der Γραῖα Ἐνυώ E 592; SchAristPax 457; AmmMarc 27, 4, 4; Str 535; Syll 370, 34; Suid ὁμολώιος (oder diese als Mutter od. Tochter SchE 333; Corn 21); der Ἐρινύς SchSophAn 128; der Κυρήνη Apd 2, 96; der Chryse P 9, 36, 1; Dotis Apd 3, 41; Πυρήνη Apd 2, 114; Erytheia Hellan 41; Harmonia Pherec 25; Aphr. Obgleich Feind der Kadmeionen erscheint er doch als Stammvater Thebens AeschSe 125ff; wie von Orchomenos B 512ff; P 9, 37, 7; vgl. Tümpel JbbSupplBd 11, 639ff. Ἄονες, Ἄβαντες scheinen spez. Namen thrak. Stämme, Καδμείωνες, Minyer, Phlegyer hellen. Stämme u. daher Gegner des Ares zu sein, der dann aber genealogisch mit ihnen verbunden wird.

[2]) Curtius Stadtgesch. 53; AeschE 688; SchAristid 183, 19; Milchhoefer XV: Ares Gatte der Aglauros Hellan 69; Tochter Alkippe; auch hier Verbindung mit Erinyen OMüller Eum. 154 und Aphr. Über Aetolien Voigt Leipz. Stud. 4, 225ff; Ares = Oeneus: in Elis Oinomaos SchPdO 13, 148; P 5, 22, 6 Ares' Sohn; Ares hier ϑεὸς ἐπιχώριος καὶ πατρῷος PdO 13: des Oinomaos Ἄρειος Ζεύς P 5, 14, 6 (vgl. Plut Pyrrh 5); als ἵππιος P 5, 15, 6 neben Athene; Gatte der Pelopia Apd 2, 155; in Achaja die Athenepriesterin (= Athene) Geliebte des Ares P 7, 22, 6.

läufig unerörtert bleiben. Jedenfalls bietet der Arescult, wie er sich in Argolis Lakonien und Arkadien erhalten hat, manche Eigentümlichkeiten und scheint auf Elemente hinzuweisen, die von den eben betrachteten zu Lande eingedrungenen unabhängig sind. Bei dem geringen Material aber welches uns im Ganzen über Ares auch hier zu Gebote steht müssen wir uns bescheiden und auf die Erkenntniss im einzelnen verzichten. Auf alle Fälle ist Ares auch im Peloponnes nur als thrakischer Gott verständlich, obgleich er den einheimischen Culten gegenüber nirgends zu grösserer Bedeutung hat gelangen können[1]).

Viel wichtiger ist der Artemiscult geworden und es weisen mannigfache Anzeichen darauf hin, dass derselbe nicht nur auf dem Landwege sondern zur See in die hellenischen Landschaften eingedrungen ist. Die Beziehung der Göttin zu den andern thrakischen Göttern Ares und Dionysus; der blutige Dienst der sich bestimmt von den althellenischen einfachen Riten abhebt; die consequente Verbindung mit den Pelopiden; das Moment des Weins, wie es schon im Artemiscult hervortritt; die eng mit ihr verknüpften Sagen von Amazonen und Sibyllen; die Übereinstimmung der Legenden die den Cult als einen neuen und fremden characterisiren: all das lässt erkennen dass wir es thatsächlich mit einem aus der Fremde gekommenen Dienste zu thun haben. Ich schliesse mich deshalb in dieser Beziehung durchaus der Ansicht von Curtius an, wenn ich auch betreffs des eigentlichen Ausgangspunkts des Cults anderer Meinung bin[2]).

Haben wir eben schon Tiryns und Proitos als Mittelpunkte und Träger eines thrakischen Cults kennen gelernt, so erscheinen dieselben ebenso bedeutsam für den Artemisdienst. Denn Proitos' Töchter werden so characteristisch als die Mondheroinen eines fremden Cults dargestellt, dass wir nicht irren werden, wenn wir eben die in Proitos per-

---

[1]) Proitos Sohn des Abas Apd 2, 25 weist nach Abae, Daulis etc dh Mittelgriechenland (Theben Προιτίδες πύλαι vWilamowitz Herm 26, 212f); eben dahin das Doppelheiligtum des Ares u. der Aphr. als Gründung des Polyneikes P 2, 25, 1; ferner das Fest Δαυλίς Hes. Andere Heiligtümer in Hermione 35, 9; Trozen 32, 9. Kulte Arkadiens Immerwahr 162ff; Lakoniens Wide 147ff. Hier mag die Auffassung des Ares als Jäger Θηρίτας (P 3, 19, 8) daneben Θηρώ, vgl. Usener Stoff des Epos 53ff; Hundeopfer PlutQR 11 (u. Menschenopfer Porph abst. 2, 55); die Betonung des Namens Ενυάλιος im Cult; Ares als γυναικοθοίνας in Tegea P 8, 48, 4; Argos θεὸς γυναικῶν Luc am 30 erwähnt werden. Die Verbindung des Proitos mit Lykien Z 160ff; Apd 2, 24ff weist entschieden auf überseeische Elemente.

[2]) Curtius SBA 1887, 1167ff = Abh. 2, 3ff vgl. Wernicke RE 2, 1402ff. Keine Gottheit hat soviele unverständliche Epitheta und Cultbezeichnungen wie Artemis: dieselben sind am natürlichsten als von Haus aus fremdsprachige aufzufassen. Wenn Art. oft als Gegnerin des Dionysus erscheint, so erklärt sich das aus religiösen (oS 403), nicht aus histor. Motiven.

sonifizirte Bevölkerung als Träger und Bringer dieses fremden Cults ansehen. Und wenn ausdrücklich die Gründung einer Reihe von Artemisheiligtümern in Argos, Sekyon und Arkadien auf Proitos zurückgeführt wird, so haben wir darin den Ausdruck der Thatsache zu erblicken, dass der Artemisdienst ein fremder war, der erst durch das in Proitos repraesentirte thrakische Reich von Tiryns in Argolis und Arkadien Eingang und Geltung fand. Der lebhafte und energische Widerstand älterer einheimischer oder zugewanderter Culte gegen den jüngeren thrakischen Artemiscult hat in Sage und Cult seinen Niederschlag gefunden. Namentlich scheint der kretisch-phrygische Heradienst, wie er in Argos und Mykene schon früher seinen Mittelpunkt gefunden hatte, dem später eingedrungenen Artemisdienste sich lange und energisch widersetzt zu haben, bis sich dann beide Culte ausgeglichen und neben einander behauptet haben[1]). Vor allem ist es Arkadien mit seinen einsamen abgelegenen Thälern, seinen Wäldern und Höhen, welches offenbar für die mit dem Artemisdienste eng verbundene thrakische Bevölkerung eine Stätte ungestörten Lebens und Glaubens geschaffen hat: die zahlreichen Heiligtümer der Göttin bieten viele interessante auf die Fremde weisende Momente; sie lassen zugleich in mannigfacher Beziehung eine entschiedene Abhängigkeit von der Argolis und von der Küste erkennen. In der Kallisto hat die Landessage die Göttin zur Stammmutter der Geschlechter erhoben. Und während sie durchaus als die Schutzgöttin einer Hirten- und Jägerbevölkerung erscheint, die freilich zugleich als Trägerin der himmlischen Musik auch die ersten Elemente einer musischen Bildung den Menschen bringt, tritt sie ausnahmsweise auch mit den schon bestehenden alteinheimischen

[1]) Akrisios u. Proitos, Argos u. Tiryns, Heradienst und Artemisdienst, die kretisch-phryg. u. die thrak. Bevölkerung stehen sich in der Lage gegenüber. Die Proetiden Dienerinnen der Art. u. Verächterinnen der Hera Acusil 19; Pherec 79; Bacchyl 11, 37ff; Scho 225; Hsd f 43 in anderm Zusammenhang. Die Gründung der Heiligtümer der Artemis Callim 3, 233ff; P 8, 18, 7; die 2 ἱερά Κορίης u. Ἡμέρης entsprechen den 2 Proetiden Scho 225; AelVh 3, 42 (= 2 Erscheinungsformen der Göttin); später 3. Ein anderes ἱερόν der Göttin Hes ἀχρουχεῖ, der Lage nach identisch mit dem der Art. Οἰνωᾶτις (Bez. zum Wein) ἱδρυμένη ὑπὸ Προίτου St; P 2, 25, 3; 8, 6, 6; Apd 2, 82 Traditionen von den Proetiden am Alpheios Str 347, in ganz Arkadien Apd 2, 24ff; 3, 102. Feuergemeinschaft Πυρωνίας Ἀρτέμιδος auf dem Krathis mit Lerna (Dionysos u. thrak. Sagen) P 8, 15, 9. In Sekyon Tempel der Πειθώ durch Proitos (P 2, 7, 8 aus der Fremde) = Art. Πειθώ in Argos P 2, 21, 1; Art. λιμναία 7, 6ff neben Dionys Heiligtum; Art. πατρῴα neben Ζεὺς (dh hier Dionys Ath 3, 14) μειλίχιος P 2, 9, 6. Gebirge Παρθένιον, Ἀρτεμίσιον ua Namen. Pelopiden P 8, 5, 4; 44, 2; Pherec 97: Ephesische Riten 23, 1; 13, 1; 23, 6 vgl. mit Callim 3; 100h, 4; Art. Κονδυλεᾶτις auch in Methymna ClemPr 38; ausländisch P 8, 41, 5f; 22, 7 Zusammenhang mit Arescult; alte Ceremonie P 8, 53, 2f. Vgl. MMayer Herm 27, 499ff.

oder den gleichfalls eingewanderten kretisch-phrygischen Culten in Beziehung[1]).

Wie in Arkadien so ist nun auch in Lakonien und andern Landschaften Artemis als Orthia, Orthosia verehrt und diese Cultform der Göttin ist aus dem Grunde interessant, weil sie besonders den ausländischen Charakter der Artemis erweist. Das Bild der Orthia sollte Orestes aus Taurien entführt haben, erzählte die Tempellegende. Darin kommt nur die Thatsache zum Ausdruck, dass die in den Pelopiden personifizirte Bevölkerung den Cult aus der Fremde mitgebracht hat: Tauris repraesentirt hier die sagenhafte Heimath der Thraker. Der Cult selbst, wie er abgeblasst und gemildert in die historischen Zeiten übergegangen ist, zeugt bestimmt von alten Menschenopfern und erweist sich hierin wie in andern Momenten thatsächlich als ein aus der Fremde überkommener. Orestes ist ein Dionysischer Heros und die enge Verbindung desselben mit der Iphigeneia-Artemis weist mit Sicherheit auf die Thraker als Träger des Artemis- und Dionysuscults[2]). Und derselbe Charakter bleibt der Göttin auch in den andern Landschaften des Peloponnes. Ihre Verbindung mit den Pelopiden wie speziell mit Dionysus, ihre Herkunft aus der Fremde wie sie von der Legende immer wieder betont wird, ihr blutiger Dienst, der auf ursprüngliche Menschenopfer hinweist, lässt sie als eine nicht ureinheimische Gottheit erscheinen. Sie muss zur See aus dem Norden und Osten in den Peloponnes eingewandert sein und es müssen speziell Thraker gewesen sein, welche den Cult nach Griechenland gebracht haben. Das gleiche

[1]) Kallisto Franz ML 2, 931ff: Art. Καλλίστη neben ihrem Grabe P 8, 35, 8; später in die althellen. bezw. kretisch-phrygische Sage eingefügt, daher = Themisto Istros 57, vgl. Art. u. Themis EurM 160. Zeus hier von Haus aus der phryg.-thrak. Der allg. Cultname der Art. Ὑμνία P 8, 5, 11 bezeichnet sie als Muse oder Charite (καλαβοίδια Hes): daher die Proetiden selbst Chariten Soph 290; ihr Name Ἐλέγη AelVh 3, 42; Κλήτα u. Φαέννα in Sparta; in Athen Ἡγεμόνη P 9, 35, 1, ebenso Art. 8, 37, 1, 4; AZ 31, 10. Verbindung mit Dionys P 8, 23, 1. Zugleich tritt sie als ἡγεμόνη bezw. προπυλαία 8, 37, 1, 4 in dieselbe Stellung zu Demeter wie Hecate H 5. Sie erscheint auf den arkad. Münzen als Jägerin mit dem Bogen (P 8, 37, 4) oder mit der Fackel, als Κνακαλησία P 8, 23, 3; 53, 11 als Hirtin; dagegen nimmt sie in Pheneos in Verbindung mit Pos. als εὑρίππα 14, 5 einen andern Charakter an.

[2]) Cult in Arkadien P 2, 24, 5; SchPdO 3, 54; Hes ὀρθία; In Elis P 5, 16, 6 wo Φυσκόα = Art. ὀρθία Geliebte des Dionysos; Argolis Berg Lykone P 2, 24, 5 (später mit Apoll u. Leto vereint); namentlich aber in Sparta Wide 97ff; 112ff. PdO 3, 26ff kennt schon die Verbindung der Art. ὀρθωσία mit dem Istros dh Taurien; die Legende vom Funde des Bildes durch den Dionysischen Heros Astrabacos (der daher cultlich mit Art. verbunden) Her 6, 69; P 3, 16, 9 widerspricht dem nicht. In der Taygete (vgl. ζ 103) wird wieder Art. als Geliebte des Zeus = Dionysos die Landesmutter. Die Herkunft der Artemis aus dem Norden hat sich zu allen Zeiten als feststehende Thatsache im Glauben erhalten vgl. zB PhilVAp 6, 20 ua.

Wesen der Artemis hat sie in vielen Beziehungen der alteinheimischen Kore wie nicht minder der kretisch-phrygischen Hera auch in der Auffassung wie im Culte nahe gebracht und angeglichen: anderseits aber hat natürlich die national verschiedene Auffassung der Göttin und ihr originaler Dienst ihr viele Eigentümlichkeiten bewahrt[1]).

Wenden wir uns sodann vom Peloponnes nach Attika, so weist auch hier alles darauf hin, dass der Artemiscult vom Meere her gekommen ist. Es sind Küstenorte in denen derselbe in seinen ältesten Formen haftet. Die Tempellegenden weisen übereinstimmend in die Ferne nach Thessalien, Thrakien, Lemnos: sie zeigen dass man sich des Herkommens aus der Fremde stets bewusst geblieben ist. Die Gebräuche unter denen sich der Dienst vollzog sind ausländische, aus Menschenopfern allmälig zu milderem Brauch sich umgestaltend. Erst Schritt für Schritt hat sich dann der Cult der Göttin den Weg in die Hauptstadt gebahnt, welche letztere auch äusserlich den Ursprung und das Überkommen von der Küste festgehalten hat. Es weisen also auch hier alle Anzeichen darauf hin, dass Artemis auch in Attika keine einheimische Göttin ist, sondern dass sie als fremde sich erst den Zugang und den Eintritt in das Göttersystem allmälig hat bahnen müssen. An der Küste haben sich thrakische Volkselemente mit ihrem Artemisculte festgesetzt, um dann von hier aus langsam und allmälig in das Innere des Landes ihren Einfluss und ihren Gottesdienst vorzuschieben und geltend zu machen[2]).

---

1) Pelopiden Trozen P 2, 31, 4; Hermione u. Aegira Ἰφιγένεια 35, 1; 7, 26, 5: Elis 6, 22, 1. 8ff; Megara Theogn 11; P 1, 43, 1; Verbindung mit Dionys Trozen 2, 31, 4; Hermione 35, 1; Alagonia 3, 26, 11; Karyai ServEcl 8, 30 (3 Priesterinnen, mit deren einer Dionys buhlt; im übrigen ganz gleich den Proetiden); Korone P 4, 34, 6; Patrae 7, 19, 1ff; Aegira 26, 11; Pellene 26, 11; Herleitung aus der Fremde Σαρωνία 2, 30, 7; 32, 10 (= Diktynna; dieselbe Legende wie in Stymphalos 30, 7 u. 8, 22, 8f); Trozen 2, 31, 1; Las 3, 24, 9 u. Sparta 12, 8; Art. Ἰσσωρία 14, 2: Κναγία 18, 4; Μυσία 20, 9 (vgl. Callim 3, 117); Οὖπις Palaeph 32 (Delos); Λαφρία Aetolien (Mt Λαφρίαιος) Messenien Patrae AntLib 40 als fremder Cult; blutiger Dienst P 7, 18, 8—13. Bez. zu Ares 2, 28, 2; Phlius 12, 4ff; Apd 3, 109. Atalante wie PlutParall 36 Phylonoe Hypostasen der Artemis; ebenso Alexandra P 3, 19, 6; Helena Wide 343f. Amazonen P 2, 31, 4; 32, 9; 3, 25, 3; Chariten, Θέμιδες etc P 2, 31, 4; 3, 18, 9; 18, 6 (Wide 124); Tympana Ja 50. 61. 73; Löwen u. Pardein Alcm 34; P 5, 19, 5; Curtius 9 Bildw.; Wernicke 1413f. Als σώτειρα tritt sie Athene u. Persephone zur Seite, daher προπυλαία Δεσποίναις 5, 15, 4: 15, 8; tritt ferner zum althellen. Apoll in Bez. P 3, 20, 9; 14, 6 (vgl. 7, 24, 1; 27, 4); πατριῶτις C 1444; Mt Ἀρτεμίσιος Bisch. Als Φεραία mit besonderer Bez. auf das thessalische Pherae Sekyon Argos Athen P 2, 10, 7; 23, 5 (φωςφόρος 4, 31, 10).

2) Küstendörfer Rhamnus Athmonon Myrrhinus Brauron Halae (Mommsen 1), wie Munychia Zea; daher Her 8, 77 Ἀρτέμιδος ἀκτή; Dienst in Brauron Munychia gleich SchAristLys 645. Thrakischer Ursprung Hellan 71; EustB 732; daher = Hekate

Und endlich bleibt Artemis auch in Mittelgriechenland dieselbe als die wir sie bisher kennen gelernt haben. Die Artemis Amarysia oder Kolainis weist nach Euboea und es ist wahrscheinlich dass diese in der älteren Geschichte Griechenlands so bedeutsame Insel für einen Theil der aus der Fremde kommenden Artemisculte die Zwischenstation gebildet hat. Die übrigen Cultstätten in Boeotien Phokis etc lassen im Ganzen Artemis zurücktreten, bieten aber nichts was den Charakter der Göttin veränderte. Von Delphi aus hat dann die jüngere Auffassung, wie dieselbe von Delos aus sich Geltung verschafft hat und nach welcher Artemis die Schwester des Apoll ist, ihre Wirkung auf die Umgegend und auf ganz Griechenland mit immer wachsender Bedeutung ausgeübt. In Thessalien endlich ist es speziell der Cult von Pherae, welcher der thrakischen Göttin ihren Charakter am treuesten bewahrt hat. Hier tritt sie uns speziell als Hekate entgegen, die unter diesem Namen, mit dem die hellenischen Stämme die fremde Göttin benannt haben, das echt thrakische Spuk- und Zauberwesen sich erhalten und als solche Eingang in die verschiedensten Landschaften und Culte gefunden hat. Es ist also auch hier Artemis durchaus als thrakische Göttin zu fassen. Als Medea erscheint sie in ihrer ursprünglichen Auffassung noch ganz als die fremde, deren Ursprung aus dem Norden die Sage bestimmt und consequent festhält und vertritt[1]).

Ath 14, 53 (eigener Cult in Zea Hes); EurHi 758. Der Dienst in Brauron auf Skythien bezw. Taurien zurückgeführt EurJT 1450ff; Callim 3, 174 (vgl. schon Kyprien; Her 4, 103); auf Lemnos Plut mul. virt. p. 247; Lydien St Αἰθοπ. Auch Art. ἀγροτέρα (Mitt 22, 227f) soll von Delos gekommen sein P 1, 19, 6. Iphigenia Priesterin P 1, 43, 1; geopfert Euphor 81; begraben EurJT 1453ff; Hsd f 39. Auch in Lemnos Opfer von Jungfrauen St Λῆμνος der μεγάλη θεός; Wein im Art.-Cult Eur 765; in Attika Art. Οἰναία Ca 1, 534; 3. 336. Ist also der Cult in Brauron, Halai als alter thrakischer zweifellos, so wird die Ausbildung der Göttin zur Ταυροπόλος hier (EurJT 1459; Istros 8; Str 399) gemacht sein. Vgl. Robert Märchen 144ff; vWilamowitz Herm 18, 249ff. Ἀμαρυσία P 1, 31, 5 (Athmonon) = Κολαινίς 31, 4f (Myrrhinus) vgl. SchAristAv 873. Als σελασφόρος in Phlya P 1, 31, 4 (Helenophorien in Brauron) enge Bez. zu Dionys. Der Localcult von Brauron später auf die Burg versetzt. Andere Culte Milchh XIVff; Curtius 4f.

1) Eretria mit dem ἱερόν der Ἀμαρυνθία Ἀρτ. Vorort eines Inselreichs Str 448; auch sonst eine Reihe Heiligtümer auf der Insel. In Aulis P 9, 19, 6f die Traditionen natürlich mit Liebe gepflegt: Cult von Tanagra Cs 505 vielleicht nur eine Filiale von Aulis. Sehr interessant die Auffassung der Art. Εφ 1892, 221ff Taf. 9. 10 hoch altertümlich und sehr ähnlich der Rhea in Bez. zu den Thieren. Die übrigen Art. Culte in Boeotien (σώτειρα, Eileithyia, ἀγροτέρα, σοωδίνα Cs 3407) lassen kein Urtheil zu; in Theben Cs 2522 als Εὔκλεια P 9, 17, 1ff (Löwe vor dem Tempel); vgl. SophOR 163; in Lebadea als Mehrzahl πρασίαις 3101. Im thrak. Daulis Art. σώτειρα Ross Incr. ined. 1, 84; in Delphi macht es der Sitz der ältesten Sibylle P 10, 12, 1ff; Plut Pyth. or. 9; Geschlecht Θρακίδαι Dd 16, 24 etc wahrscheinlich dass der Art. Cult vor Einführung des Delischen Apoll existirte.

Blicken wir also noch einmal auf den Artemiscult zurück, wie wir ihn eben betrachtet haben, so lässt sich die Thatsache nicht verkennen, dass derselbe in allen noch erkennbaren characteristischen Momenten auf einen Ursprung in der Fremde hinweist. Ich befinde mich also nach dieser Richtung hin in völliger Übereinstimmung mit Curtius. Aber wenn der letztere den Ausgangspunkt des Cults in Asien, speziell in Phrygien findet so kann ich mich ihm darin nicht anschliessen: als fremder Dienst ist er vielmehr aus dem Norden von den Thrakern gekommen. Aus Thrakien hat er sich einmal die Westküste Kleinasiens entlang verbreitet; hat in Ephesos, Erythrae, Magnesia und andern Punkten hochberühmte Cultstätten geschaffen, die dadurch zu besonderer Bedeutung gelangt sind dass sie die Verschmelzung und Auseinandersetzung mit phrygischen und semitischen verwandten Culten anbahnten; wie ihm nicht minder an der Nordküste Kleinasiens eine Reihe von Diensten gehört, die gleichfalls nur als Verschmelzung thrakisch-skythischer und semitischer Vorstellungen verständlich sind[1]). Sodann aber hat sich der Artemiscult auch über die Inselwelt verbreitet und es scheint dass er hier in enge Beziehung zum Poseidonculte getreten ist, wenn eben nicht Artemis selbst schon in Verbindung mit einem thrakischen Himmelsgotte als Vater sich eingebürgert hat. Euboea ist lange Zeit Mittelpunkt eines Inselreichs gewesen und Artemis scheint hier neben Poseidon den Cultmittelpunkt gebildet zu haben. An die Stelle Euboeas ist dann später Tenos getreten, wo Artemis wieder mit Poseidon eine ältere Phase des Jonischen

Art. Diktynna in Antikyra P 10, 36, 5; 37, 1. Art. Φεραία dh Hekate als Βριμώ tritt mit Pos. u. den aeolischen Geschlechtern in Bez., daher ἱππία Hsd 439ff; ihr Cult weit verbreitet Steuding ML 1, 1885ff; Hypostase Medea Seeliger ML 2, 2482ff. Als Beiname der Art., Hekate, Persephone, Dem., Kybele zeigt sie wie die fremde thrak. ἐπίκλησις auf verschiedene wesensgleiche oder verwandte Gottheiten übertragen wurde Lobeck Agl. 587ff; 1213ff. Art. Ἰωλκία Milchhoefer Mitt 6, 304; Holleaux Rev d. ét. Gr. 10, 279ff.

1) Ephesus: Gründung Ath 8, 62 (fälschlich Apoll schon mit Art. verbunden); Bez. zu den Amazonen Callim 3, 237ff; Pd 174—76; P 4, 31, 8, die eine Reihe von Städten gründen; Toepffer RE 1, 1755ff. Die Göttin erscheint hier mütterlich DAK 1, 2, 12. Erythrae als ältester Sitz der Sibylle dh Art. selbst (Buresch Mitt 17, 16) Polemo 90; Polyän 8, 43; FHG 4, 431 etc. Die Leukophryene in Magnesia ist eine Copie der Ephes. Kern AAnz 1894, 122ff; Κολοηνή am Gygaeischen See Curtius AZ 11, 149ff; Περγαία in Pamphylien Callim 3, 187; Σαρπηδονία in Kilikien Str 676; die persische Gerhard Denkm. u. Forsch. Tafel 61—63; Wernicke 1397. Komana Str 535; P 3, 16, 8 etc. Ganz Kleinasien ist wie von Spuren thrak. Einwanderer MMayer Herm 27, 495ff, so vom Art. Cult erfüllt, der bald die ältere Auffassung der Göttin als der Mutter bewahrt, bald die jüngere hellenische der Jungfrau annimmt: vgl. im Einzelnen Wernicke 1409ff; Heller JbbSupplBd 18, 213ff.

Bundes repraesentirt. Es erscheint in vieler Beziehung wahrscheinlich dass der Bund der Leleger durch den Cult der Artemis seinen Mittelpunkt erhalten hat; dass es also eine durch thrakische Einflüsse geschaffene und zusammengehaltene Verbindung der Inseln- und Küstenbevölkerung gewesen ist, die wir in den Lelegern zu erkennen haben. Und von Tenos hat sich der Artemiscult endlich nach Delos verpflanzt wo derselbe, lange bevor Apollon als Bundesgott seinen Einzug gehalten, ihr Bundesheiligtum besessen hat. Es ist höchst beachtenswerth dass der Delische Artemiscult niemals seinen Zusammenhang mit dem Norden verleugnet hat und dass der Dienst eine merkwürdige Übereinstimmung mit dem thrakischen sich bewahrt hat. Er ist eben als thrakischer von Thrakien selbst nach den Küsten und Inseln Griechenlands gekommen und hat sich hier als ein ursprünglich fremder festgesetzt, bis er sich allmälig hellenisirt hat und nun mit den echt griechischen Culten in Wechselbeziehung getreten ist[1]. Aber weiter hat sich der Artemiscult auch über die Inseln und Küsten des Südens verbreitet. Die consequente Auffassung des kretischen Diktynnabezw. Britomartiscults als eines speziellen Artemisdienstes lässt den Schluss zu, dass thatsächlich Thraker den Cult ihrer Göttin bis hierher gebracht haben, der dann später wieder an die Küsten Griechenlands zurückgekommen ist. Denn dass die Küsten von Hellas in hohem Maasse der Einwirkung thrakischer Volkselemente ausgesetzt gewesen ist kann nicht bezweifelt werden. Die mächtige Burg von Tiryns zeigt dass die durch sie repraesentirte Bevölkerung für eine bestimmte Zeit herrschend und führend eingewirkt hat; wie nicht minder die Burg von Daulis eine ähnliche Überlegenheit der Thraker in Mittelgriechenland indicirt. Diese Vorherrschaft thrakischer Reiche ist aber nur vorübergehend gewesen: sie sind ebenso wie die kretisch-phrygischen Mächte unter der Reaction der echthellenischen Stämme zurückgedrängt, gebrochen, unterworfen[2]. Wenn die speziell an den Namen

[1]) Vgl. vWilamowitz Antig. 135ff. Euboea Str 448; dass auf Tenos neben Pos. Art. stand zeigt der Mt Artemision daselbst Bisch; ebenso sehr bezeichnend auf Kalaurea Rangabé AH 821b. Der Cult von Delos Her 4, 33 (ἱρὰ ἐνδεδεμένα ἐν καλάμῃ πυρῶν) genau dem thrakischen entsprechend; ihr ältester Cult hier Waldstein RevArch 1881, 321f; Homolle de antiquiss simulacris Paris 1885. Herodot bezeugt ausdrücklich die Verbindung des Delischen Artemiscults mit Skythien einer-, mit Thrakien anderseits: das hat nur Sinn wenn wir annehmen, der Cult habe thatsächlich in altem Zusammenhange mit dem Culte der Artimpasa in Skythien, der Art. Βασίλεια (Her 4, 33) gestanden. Art. als Göttin der Leleger Deimling Leleger 165ff. Auf Delos hat sich dann die enge Verbindung von Apoll u. Art. vollzogen, die sich in gemeinsamen Culten u. Epiklesen äussert Wernicke 1361f. Zugleich hat sich Art. zur Schiffahrer- und Fischergöttin ausgebildet.

[2]) Kreta, Rhodos, Naxos etc Wernicke 1406f; Curtius 16f. Die ausser-

und Cult der Artemis sich knüpfende Hirtendichtung eine abhängige, unterworfene, eine Hirten- und Landbevölkerung darstellt, so ersehen wir daraus dass die eingewanderten thrakischen Stämme nicht herrschend geblieben sind. So zahlreich wir also auch die thrakischen Einwanderer ansehen dürfen, die bis in das tiefste Innere der hellenischen Landschaften eindrangen: sie haben sich auf die Länge den einheimischen Stämmen gegenüber nicht behaupten können und sind völlig in denselben aufgegangen. Und zugleich hat der Artemiscult im Laufe der Zeit sein characteristisches ausländisches Gepräge verloren und ist dem althellenischen Monddienste der Kore immer entschiedener angeglichen worden[1]).

Was endlich die Form des Artemisdienstes betrifft, so scheint derselbe von Haus aus sich wieder als eine Zweiheit oder Dreiheit der Göttin verbreitet zu haben. Jedenfalls ist die letztere nicht ursprünglich die Jungfrau schlechthin gewesen, sondern ist erst unter dem Einfluss der sich höher entwickelnden sittlichen Anschauungen und Forderungen gleich der althellenischen Kore zur Jungfrau geworden. Aber überall wo sie in Berührung mit phrygischen und semitischen Diensten gekommen ist hat sie sich den letzteren anbequemt und die Göttin freier aufgefasst[2]).

Wenn wir so im Culte der Artemis eine zweite hochbedeutsame Phase in der Einwirkung thrakischer Elemente auf Griechenland zu erkennen haben, so wird eine dritte und letzte Phase in der Einwirkung thrakischer Volks- und Culturelemente auf die hellenischen Stämme durch den Cult des Sonnengotts der Thraker Dionysos bezeichnet. Auch dieser Gottesdienst hat sich zu Lande über Thessalien, Phokis, Boeotien nach Attika wie nach Aetolien und dem Peloponnes den Weg gebahnt; auch er ist aber zugleich wieder zur See gekommen und hat sich so von den Küsten aus Eingang in die griechischen Landschaften geschaffen. Denn haben die Thraker die Küsten Kleinasiens wie die Inseln des aegaeischen Meers besiedelt, so haben sie auch überall ihren Sonnengott eingeführt. Zugleich aber hat sich der Cult dieses thra-

---

ordentlich zahlreichen Cultstätten der Art. in Griechenland gegenüber allen andern Culten betont Curtius 5. Als Hekate hatte Art. AristV 804 πανταχοῦ πρὸ τῶν ϑυρῶν ihren Hauscult.

[1]) Vgl. Hoffmann die Bukoliasten RhM 52, 99ff (Alcm 34): Art. als Cult einer älteren später unterworfenen Bevölkerungsschicht; Verknüpfung mit Orestes.

[2]) Art. u. Leto gehen ursprünglich in einander über Ramsay AmJourn. of. arch. 1887; Journ 10, 216ff. Ebenso tritt sie zur Μεγάλη ϑεός, 'Αμμάς, Μήτηρ ϑεῶν in Bez, wie sie selbst als Mutter in die Kybele übergeht Ramsay Journ 3, 54f. Zweiheit Alkis u. Androkleia P 9, 17, 1; Arge Opis; Hyperoche Laodike Her 4, 35; Ariste Kalliste P 1, 29, 2; Hekaerge Art. Serv 11, 532; später tritt die 3zahl an ihre Stelle, vgl. Chariten, Horen, Proetiden, Leukippiden, Hekate etc.

kischen Gotts in ganz Kleinasien wie auf den Inseln und selbst auf dem Festlande von Hellas so eng mit dem Culte des phrygischen Zeus verschmolzen; er hat ferner in seiner mannigfachen Berührung mit orientalischen Cultur- und Culteinflüssen sosehr Züge und Riten semitischer Sonnendienste angenommen, dass es unmöglich ist die thrakischen, die phrygischen, die orientalischen Momente, wie sie uns im Dionysosculte entgegentreten, aus einander zu scheiden. Hier kommt es uns nur darauf an die Hauptbeziehungen des Gottes zu den hellenischen Landschaften kurz zu zeichnen.

Ist Dionysos bei Homer noch durchaus der thrakische Gott, so ist derselbe in Pierien, jenem Mittelgebiete thrakischer und hellenischer Einflüsse, zuerst in bedeutsame Beziehung zur Hellenischen Religion getreten. Hier hat sich namentlich der jüngere Sonnendienst mit dem älteren Monddienste, wie der letztere in den Musen verkörpert ist, verschmolzen, um dann durch Thessalien hindurch nach Phokis wie nach Boeotien sich auszubreiten. In Delphi hat der hellenische und der thrakische Sonnendienst in Apollon und Dionysus ein Compromiss geschlossen; Theben aber ist sosehr zum Ausgangspunkt für die Verbreitung des Cults in Griechenland geworden, dass sich hier die Legende von der Geburt des Gottes fixiert hat[1]). Und von Mittelgriechenland aus hat sich der Dionysoscult weiter sowohl nach Aetolien

[1]) Rapp PrStuttgart 1882; Voigt ML 1, 1029ff; Hoeck Kreta 1, 170ff; Rohde Relig 21ff. Dion. Z 130ff völlig mit Thrakien identifizirt; λ 321. 325 Kreta u. Naxos; Ξ 325 Boeotien. In Thrakien auch später noch der Dionysoscult im Mittelpunkte; mit ihm der Unsterblichkeitsglaube verbunden Voigt 1031ff. Pierien Str 471; EurB 560ff; P 9, 30, 2ff: Dion. Mittelpunkt des Musen- (Hsd 36) u. Dionysosdienstes; daselbst hat sich der hellenische Zeus- u. der thrak. Dionysusdienst getroffen. Thessalien Dd 5, 50. Phokis Str 401. 423; Thuc 2, 29; Aristot f 559 (Euboea); daher Plut Eἰ 9; vgl. oS 306. Theben Hsd 940ff; Aesch 168; 182; 219ff; EurB 1ff; P 9 12, 3f; 16, 6f; Apd 3, 25ff: die Sage von Pentheus, wie sie namentlich in EurB bearbeitet ist, zeigt dass sich die Erinnerung an den Gegensatz des aus der Fremde kommenden Dionysuscults gegen ältere Religionskreise erhalten hatte, wenn auch Pentheus gleich dem Lykurg im Culte des Gottes selbst seine Begründung hat Ebenso weist die Sage von Orchomenos in den Minyaden auf spätere Einführung des Cults. Vgl. noch P 9, 8, 1; 23, 3; als Λαφύστιος Et neben Zeus. Wie Mythus und Cult des Dionysus diesen als den sterbenden und wiederauferstehenden feiert so hat der Dionysuscult damit zugleich dem Unsterblichkeitsglauben als solchem eine so feste Grundlage gegeben. Dem entspricht es dass nach einstimmigem Urtheil der Alten die Thraker die Träger des Unsterblichkeitsglaubens gewesen sind. Rohde Psyche 2, 1ff; 23ff hat daher in überzeugendster Weise den Dionysuscult als thrakischen und zugleich als Begründer des Unsterblichkeitsglaubens in Griechenlaud gefasst und dargestellt: Crusius' Lit. Centralbl. 1894, 1858f; und Milchhoefers Einwände dagegen BphW 1898. No 24 haben mich nicht vom Gegenteil überzeugen können.

wie nach Attika verbreitet. Dort wie hier hebt die Legende bestimmt die Einwanderung, die Ankunft aus der Fremde hervor. Der unbekannte Gott wird ebenso wie in Theben zuerst bekämpft und angefeindet; einzelne Geschlechter nehmen ihn auf, führen ihn ein, bis er allmälig allgemein anerkannt, verehrt, gefeiert wird. Athen hatte den Cult von Ikaria und Eleutherae aus erhalten: erst Schritt für Schritt hat er dort Boden gewonnen. Und zugleich ist der Gott nun auch in Eleusis in Beziehung zu den Mysterien der Demeter und Persephone getreten, für die er als Träger der Unsterblichkeitsideen von hoher Bedeutung geworden ist[1]).

Wenn man so den Dionysoscult auf seiner Wanderung von Nord nach Süd in den Landschaften Griechenlands ziemlich genau verfolgen kann, so muss es anderseits doch wieder als zweifellos angesehen werden, dass derselbe auch zur See sich über die Inseln und Küstengebiete verbreitet hat. Und es tritt uns der Cult, wenn auch seine Spuren fast überall zu erkennen sind, als besonders bedeutsam auf Naxos entgegen. Auch hier ist uns die Anwesenheit und Herrschaft thrakischer Einwanderer bestimmt bezeugt und mit ihnen treten zugleich die Culte aller thrakischen Götter mehr oder weniger bestimmt auf. Auf Naxos aber hat auch, soweit wir erkennen können, eine Vermischung kretisch-semitischer Culte mit den thrakischen insofern stattgefunden, als die von Haus aus nach Kreta gehörende Ariadne zu Dionysos in Beziehung getreten ist. Ariadne ist eine Aphrodite und es ist sehr wahrscheinlich dass sie auf Kreta in ehelicher Verbindung mit dem Sonnenzeus der phrygisch-semitischen Bevölkerung verehrt worden ist: sie ist auf Naxos in dieselbe Verbindung mit Dionys getreten, eben weil der letztere nur als eine andere Form des Sonnenzeus anzusehen ist[2]). Und von Naxos aus hat sich dann Legende und

---

[1]) Aetolien: Apd 1, 64; Hochzeit Liberi et Althaeae Serv 4, 127; Hygin 129. Ares (oS 477f) u. Dionysos als thrak. Götter neben einander; Vogt Leipz. Studd. 4, 247. Ikaria: oS 308; Osann Philol. Vers. 1843, 15ff; Welcker Nachtr. 194ff; PapersAmSchool 5, 71ff. Eleutherae: Hes; SchAristAch 243; Conon 39 (Oinoe); Suid ἀπατούρια; μελαναιγίδα: die Töchter des Eleuther = Proetiden, Minyaden; ebenso wohl die Semachidai St. Athen: Philoch 18f; Dion. ὀρθός (vgl. Art. ὀρθία); Verbindung mit Horen u. Chariten Panyas 13; die Aufnahme des Gottes durch Amphiktyon P 1, 2, 5 dargestellt; vgl. 20, 3; 38, 8f; Mittelhaus DBreslau 1874. Eleusis: Hoefer ML 2, 1ff; Toepffer 24ff; Rohde Psyche 1, 284ff, dessen Annahme Jakchos sei völlig von dem Dionysus verschieden ich nicht theilen kann: Jakchos ist der Unterweltsdionysus oS 304ff.

[2]) Über Ariadne Pallat DBerlin 1891; Wagner RE 1, 803ff. Vgl. Σ 590ff; λ 321ffSch; SchAp 3, 997; Hsd 947f. Es ist also nach der ältesten Quelle Ariadne mit Knossos auf Kreta verbunden; der Name Dia (St; SchTheocr 2, 45) weist auf Zeus, während die von Dionysos ausgehende Sage speziell Naxos angeht. Vgl. Ribbeck SchrUnKiel 7. Die Legende ist dadurch getrübt dass sie in die attische

Cult an den Küsten Griechenlands wie auf andern Inseln festgesetzt. So findet sich die Legende in Attika, in Argos, in Lokris; Phaedra scheint nur ein anderer Name der Ariadne. Was im Peloponnes auf Einwanderung zur See, was auf einer solchen zu Lande beruht, kann man nicht mehr erkennen. Aber überall wird auch hier der Dionysuscult als ein zugewanderter, ein erst verhältnissmässig spät aus der Fremde angeeigneter hervorgehoben. Und zugleich werden sich unter dem Dionysusculte manche Dienste des kretischen Sonnenzeus verbergen, der eben in den wesensgleichen Dionysus später überging. Jedenfalls haben wir ein Recht Dionysus als einen den Griechen von Haus fremden Gott zu bezeichnen: er ist erst durch die Wanderungen der Thraker in Griechenland eingebürgert und hat hier als ein höchst original und charakteristisch ausgebildeter Dienst neben dem althellenischen Sonnendienste sich seinen Platz erobert[1]).

So schliesst sich der Dionyscult den Culten des Ares und der Artemis als thrakischer an: wir haben in diesen drei Culten die des Dunkelgotts, der Mondgöttin und des Sonnengotts zu erkennen, die in henotheistischer Auffassung nach einander zu besonderer Geltung gelangt sind. Ihre Zusammengehörigkeit erweist sich auch durch den Charakter der ihnen eigen ist: denn alle drei Culte zeichnen sich durch Ekstase, besonders durch die fanatische Theilnahme der Weiber aus. Und diese Betheiligung der Weiber, die im Gegensatz zu den althellenischen Culten und ihrer Nüchternheit stand, hat den Griechen ein so

---

Theseussage übergegangen ist: die Ehe des Zeus bezw. Dionysos mit Ariadne ist nur eine besondere Form des ἱερὸς γάμος oS 419. Thraker auf Naxos Dd 5, 50f; die ganze Dionysusdogmatik hier H 34; Dd 3, 66; 5, 52; Porph antr 20; Fest Bull 2, 587; Erfindung des Dithyrambus Pd 115. 71; Gruppe Hdb 243ff. Dionysuscult anderer Inseln Robert 676ff; die Spuren desselben auf Kreta sind keineswegs bedeutend und lassen nicht auf hohes Alter schliessen; auch die Verbindung des Pan mit Dionys SophAi 694 kann nur auf Übertragung aus Griechenland beruhen. Über Dionys Bez. zum Meere Maass Herm 23, 70ff; 26, 178ff; Tümpel Ph 48, 681ff; Crusius Ph 48, 208ff

[1]) Demon 4 gelten die Oschophorien in Athen Dion. u. Ariadne (vgl. P 1, 3, 1); in Argos P 2, 23, 7f das Grab der Ariadne im Tempel des kretischen Dionys (= Zeus) mit Traditionen des phryg. Akrisios u. dem Cult der Aphr. verbunden: Apd 3, 37 kommt Dion. auf dem Landwege von Theben nach Argos; P 2, 20, 4; tritt in Verbindung mit Pan 24, 6. Phaedra Schwester der Ariadne Apd 1, 7. Fest der Ariadne im lokrischen Oinoe CertamenHom Hsd 322f. Auferziehung des Gottes in Patrae P 7, 18, 4; dagegen 21, 1 Herkunft wenigstens des ἄγαλμα aus Kalydon; 19, 6ff seine Ankunft epochemachend. Ebenso in Elis H 34 Geb. des Gotts P 6, 26, 1 (wozu vgl. Rapp PrWeimar 1883). Messenien 4, 31, 4; Lakonien 3, 13, 7; 24, 3f; ServEcl 8, 30 Wide 156ff; Arkadien 8, 23, 1; Immerwahr 183fl wird mehr oder weniger bestimmt der Dionyscult als neu eingeführt in den Tempellegenden etc bezeugt.

besonderes Interesse erregt. Und wie der Cult auch hier nur die Nachahmung der himmlischen Vorgänge gewesen ist, so sind auch die Amazonen wie die Maenaden nur die irdische Darstellung der Wolkenjungfrauen, wie diese in heftigen Bewegungen und Verrenkungen dort den Dunkelgott selbst, hier die Mondgöttin oder den Sonnengott umtanzen. Die Amazonen im Culte des Ares wie der Artemis sind also dieselben wie die Maenaden im Culte des Dionysus. Und daher erklärt es sich dass die himmlischen wie die irdischen Amazonen sowohl wie Maenaden in der Sage und im Culte immerwährend in einander übergehen, eben weil die als Priesterinnen, als Gläubige, als Cultheilnehmerinnen auftretenden irdischen Weiber doch nur die Nachbildung und dramatische Darstellung der himmlischen Wolkenfrauen sind, welche letzteren ursprünglich ihren Göttern den Dienst leisten, den später die irdischen Frauen ihnen ablauschen und nachahmen[1]).

Ich glaube damit den ausserordentlichen Cultureinfluss, den Hellas von den Phrygern wie Thrakern erfahren hat, den Hauptmomenten nach gezeichnet zu haben. Die Phryger haben der Hauptsache nach von Kreta, also von Süden aus, die Thraker von Norden aus ihre Culte in Griechenland eingeführt. Kann man in den phrygischen Culten drei Phasen erkennen, indem zuerst Rhea-Kronos, sodann Zeus-Hera sich einbürgern, endlich die phrygische Rhea-Hera mit der althellenischen Gaea-Kore zur Demeter-Kore verschmilzt, so vollzieht sich auch die Einbürgerung thrakischer Culte in drei Perioden, indem zuerst Ares, sodann Artemis, endlich Dionysus im Mittelpunkte des Glaubens steht. Festzuhalten ist aber hierbei immer das eine, dass die phrygischen Culte schon ihrerseits eine sehr energische Beeinflussung durch semitische Volks- und Culturelemente erfahren gehabt haben. Im Wesentlichen also bestätigt sich das was Dümmler einmal als wahrscheinlich bezeichnet, dass die griechische Urzeit wesentlich abhängig gewesen ist von der Cultur der nahverwandten thrakisch-phrygischen Stämme[2]).

---

[1]) Die innern Wechselbeziehungen der Culte des Ares, der Artemis, des Dionysus hebt vortrefflich Rapp PrStuttgart 1882 hervor; über die Maenade derselbe RhM 27, 1ff; ML 2, 2243ff; die Amazonen Toepffer RE 1, 1754ff, der zu ausschliesslich das irdische Element derselben betont. Wenn er richtig hervorhebt dass alle Spuren nach Thrakien, Kolchis, Skythien als Ausgangspunkt der Vorstellung weisen (Γ 189; Z 186; Arctin p. 33), so mag auch hervorgehoben werden dass die Weinkultur mit höchster Wahrscheinlichkeit auf Kolchis und sein Hinterland zurückgeführt wird Hehn 70; während sie zugleich durch die Semiten über die Inseln verbreitet zu sein scheint (93). Die Thraker sind eben die Träger jener von den Pontischen Ländern sich verbreitenden Weinkultur gewesen, weshalb alle ihre Götter die Bez. zum Weine aufweisen. Daher den älteren griechischen Schriftstellern Kolchis, Skythien, Thrakien immerwährend in einander übergehen.

[2]) Mitt 11, 258.

Dieser tiefgehenden Beeinflussung gegenüber welche die hellenische Religion durch Phryger und Thraker erfahren hat, stellt sich jede andere Einwirkung als gering heraus. Es sind wesentlich nur noch zwei Volkselemente zu nennen, welche auf die Gestaltung der Griechischen Religion einen Einfluss ausgeübt haben, die Tyrrhener und die Phoeniker. Es ist daher unsere Pflicht wenigstens den Versuch zu machen, die Götterculte jener wie dieser, soweit sie in Griechenland selbst sich Eingang verschafft haben, zu betrachten.

Was zunächst die Tyrrhener betrifft, so sind sie sowohl an sich wie im Verhältniss zu den Pelasgern eine räthselhafte Erscheinung. Aber dass uns ihr ethnographisches Verhältniss so unklar erscheint ist nur eine Folge von Herodots Worten, der sie den Pelasgern gleichsetzt, während Andere sie bestimmt von diesen scheiden. Und so sind denn auch bis heute die Ansichten der Gelehrten über sie sehr weit auseinander gehend. Während Crusius in den tyrrhenischen Pelasgern einen einheitlichen Begriff sieht, Toepffer Pelasger und Tyrrhener identifizirt, hat EdMeyer beide bestimmt unterschieden. Mir scheint der letztere wenigstens soweit das richtige erkannt zu haben, als er beide Namen als von Haus völlig unabhängig von einander auffasst. Was Herodot von den Pelasgern aussagt sagen andere von den Tyrrhenern: da es aber als völlig zweifellos angesehen werden darf dass die Pelasger ein echt hellenischer Stamm gewesen sind, dessen Urheimath Thessalien ist, während es anderseits ebenso zweifellos ist dass die Tyrrhener ein höchst eigenartiger von den Hellenen völlig verschiedener Volksstamm gewesen sind, so kann die Identifizirung beider von Seiten Herodots nur durch Missverständniss erfolgt sein[1]). Herodot hat eben beide Volks-

[1]) Vgl. OMüller Orch. 431ff; Proll. 146ff; Crusius PrLeipzigThomasschule 1886; Toepffer 195ff; EdMeyer Forschungen 1ff. Der Nachweis des letzteren 29ff dass die Pelasger ein echt hellenischer ursprünglich in Thessalien sesshafter Stamm waren erscheint mir zwingend und hiervon ist als der festen Grundlage für alle an die Pelasger sich knüpfenden Fragen auszugehen. Anderseits ist die einstige Anwesenheit der fremdsprachigen Tyrrhener auf Lemnos durch die 1885 gefundene, zuerst Bull 10, 1ff mitgeteilte, später oft behandelte Inschrift eine historische Thatsache. Wenn daher Herodot 1, 56—58; 2, 50—52; 4, 145; 5, 26; 6, 136—140 von Pelasgern spricht, während Thuc 4, 109; Philoch 5 ua in Bezug auf dasselbe Ereigniss von Tyrrhenern sprechen, so muss hier Confusion vorliegen und es kann sich nur fragen wie dieselbe zu erklären. Da nun aus Herodot klar hervorgeht dass er eine fremdsprachige Bevölkerung meint, so handelt es sich eben thatsächlich um Tyrrhener, die Herodot fälschlich mit Pelasgern identifizirt. Wenn Ephor 30 von Pelasgern spricht die zusammen mit Thrakern in Boeotien einwandern, um von hier nach Attika zu kommen, so kann er (soweit die von ihm mitgeteilte Nachricht überhaupt Glauben verdient) nur die bekannten Pelasger Thessaliens, also einen echt hellenischen Stamm meinen, denen ja der Hermescult thatsächlich eigentümlich, namentlich da Ephoros ausdrücklich ihre enge Beziehung

namen, welche durch bestimmte Momente in Wechselbeziehung unter sich standen, mit einander identifizirt: man erkennt daraus nur wie wenig Verständniss die Griechen für alle ethnographische Fragen besessen haben.

Wenn wir also EdMeyer in der Scheidung der Tyrrhener und Pelasger zu folgen haben, so erscheint dagegen seine Behauptung, zwischen Lemnos und Attika habe niemals ein anderer Zusammenhang stattgehabt als der durch Miltiades' Eroberung der Insel um 500 geschaffene, ganz unhaltbar. Die alte Wechselbeziehung zwischen Attika und Lemnos ist durch die gleichen Kulte dort und hier ausser jedem Zweifel: und gerade diese Culte sind es die für uns hier Interesse haben[1]. Es kann kein Zufall sein dass der Hephaestoscult sich in historischen Zeiten nur noch auf Lemnos und in Attika findet, wo derselbe offenbar aus einer bedeutend älteren, vorhistorischen Zeit sich erhalten hat. Denn diese Gleichheit in religiöser Beziehung kann sich nicht daher erklären dass eben mit der Eroberung der Insel der attische Cult sich dorthin übertrug: der Hephaestoscult auf Lemnos ist ein zweifellos alter, lange vor der attischen Eroberung sesshafter; aus Homer erkennen wir dass Hephaestos seit alter Zeit aufs engste mit Lemnos verbunden war. Mit Hephaestos ist aber wieder Prometheus unlöslich vereint. Und wieder ist es in gleicher Weise Lemnos und Athen wo derselbe sich findet. Auf Lemnos soll der Feuerraub stattgefunden haben; an die einzelnen Punkte von Lemnos knüpfen sich die verschiedenen Phasen des Mythus; auf Lemnos haben sich hochaltertümliche Gebräuche erhalten, die unmittelbar an das Urfeuer anknüpfen. Wenn wir diese Thatsachen unbefangen prüfen, so können wir nicht im Zweifel sein, dass diese religiöse Gleichheit, wie sie zwischen Athen und Lemnos besteht, auf einer alten Bevölkerungsgleichheit beruht. Der gleiche Cult derselben Götter kann nur durch dieselben Volkselemente hervorgerufen sein, die dort wie hier sesshaft waren und dort wie hier ihren Gottesdienst stifteten. Die alte Verbindung von Athen und Lemnos ist also eine zweifellose Thatsche und

zu Dodona hervorhebt. Auf die Verbindung des Hermes mit dem Kabirenculte ist hernach zurückzukommen.

[1]) Nach EdMeyer hat Hecataeus, der das Ereigniss mit erlebte (362 = Her 6, 137) die Motivierung der Eroberung einfach erfunden, indem er sich ausschliesslich durch das Πελαργικόν zu seiner Erfindung hat verleiten lassen: die Athener haben dann diese Erfindung ihrerseits angenommen. In Wirklichkeit zeigt aber Hecataeus' Bericht schon eine bestimmte Polemik gegen eine bestehende Ansicht. Offenbar hat die Eroberung der Insel durch Miltiades die Kritik herausgefordert und die Athener haben zur Rechtfertigung derselben aus der alten Verbindung, wie sie zwischen Lemnos und Attika lange bestanden hatte, passende Momente herausgesucht. Jedenfalls erklärt sich die Eroberung der Insel viel einfacher wenn wirklich alte Beziehungen zu Lemnos bestanden.

es kommt nur die Frage in Betracht wie wir dieselbe zu erklären haben[1]). Und da drängen sich die Tyrrhener von selbst auf. Sind dieselben auf Lemnos und den benachbarten Inseln und Küsten nachgewiesen, während sie nach Thucydides und den Atthidographen zugleich einst in Attika gesessen haben, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür dass eben diesen Tyrrhenern der Cult des Hephaestos und Prometheus gehört hat. Und damit stimmt überein dass diese beiden Göttergestalten höchst eigenartige, mit indischen und eranischen Vorstellungen sich aufs engste berührende Ideen aufweisen, die nirgends sonst in den Mythen der unverfälscht hellenischen Götter uns entgegentreten. Sie allein bringen die Gedanken von dem elementaren und zugleich culturschaffenden Feuer zum Ausdruck: sie allein entsprechen damit einer Entwicklungsphase der Menschheit, die gegenüber den an alle andern Götter sich knüpfenden Vorstellungsreihen weit zurück liegt[2]).

Dürfen wir also die durch die Tyrrhener geschaffene alte Wechselbeziehung zwischen Attika und Lemnos nebst umliegenden Gebieten als eine unzweifelhafte Thatsache ansehen, so scheint mir in dieser Wechselbeziehung tyrrhenischer und pelasgischer Bevölkerungselemente auch die sonderbare Confusion ihre Erklärung zn finden, welche bezüglich der Bezeichnungen Pelasger und Tyrsener bei den Schriftstellern

---

[1]) Heph. auf Lemnos A 593; ϑ 283ff; Hes Λῆμνος; daher Stadt Hephaestias. Tempel unter dem Mosychlos Accius Philoct 2; Antimach SchNicTher 472; Cult Ap 1, 859f; ValFl 2, 96. Feuerraub des Prometheus hier CicTusc 2, 10, 23 (Aesch 193); Accius Phil 3; Welcker Tril. 7f; Flach Jbb 123, 817ff. Der Cult der eng verbundenen Heph. u. Prom. in Athen P 1, 30, 2; SophOC 56Sch; SchAristR 131; Ca 2, 553; Eφ 1883, 167 etc. Vgl. über Heph. noch SchAristAv 436; SchAristPl 661. Die für Athen bezeugten Fackelwettläufe auch in Hephaestias aus den Münzen Eckhel DN II, 51f zu schliessen; Urfeuer oS 318. Heph. auf nachweisliches tyrrhenisches Gebiet beschränkt; denn Her 8, 98 hebt nur den hellenischen Brauch dem persischen gegenüber hervor, bezeichnet jenen aber nicht als allen Hellenen gemeinsam; C 1179; 4325cff beweist nichts. Nur Sekyon ist bedeutsam wo Metion P 2, 6, 5 = Heph., Prom. Hsd 536: der letztere noch in Opus P 2, 19, 8; Sekyon Hsd 536; Panopeus P 10, 4, 4; Theben 9, 25, 6 etc. In Attika bietet das Geschlecht der Metioniden (Metis Mutter der Ath. πλεῖστα ϑεῶν εἰδυῖα Hsd 887; Tochter der Daidale EustIl 222; daher Erichthonios als Sohn der Ath. und des Heph. Stammvater der Athener, wie nicht minder Ap. Patroos Sohn beider ClemPr 28) wie die Gaue Δαιδαλίδαι, Ἡφαιστιάδαι (St), Αἰϑαλίδαι (Lemnos Αἰϑάλη SchAp 1, 608) die Beweise der einstigen Sesshaftigkeit der Tyrrhener; aber auch Euboea (Chalkis etc) ist nicht von Attika zu trennen Toepffer 161ff. Ausserdem bieten Naxos (Stesich 72; SchTheocr 7, 149 und Kreta oS 320 Spuren früheren Hephaestoscults. Vgl. im Allg. vWilamowitzGGN 1895, 217ff.

[2]) Vgl. Kuhn Herabk. Prometheus 3 Generationen vor den Autochthonen P 2, 14, 4. Sitze der Tyrsener Lemnos Thuc 4, 109; Imbros Her 5, 26; Athoshalbinsel Thuc aO; Plakia Skylake Her 1, 57 etc.

herrscht. Denn dass diese Tyrrhener, wie wir sie auf Lemnos, Samothrake etc anzunehmen haben, mit hellenischen Stämmen sich verschmolzen haben, beweist vor allem der Umstand dass sie den althellenischen Hermes in ihren Götterkreis aufgenommen haben. Das bezeugt Herodot bestimmt und andere Momente bestätigen dasselbe. Mag nun diese Beeinflussung durch hellenische Volks- uud Cultelemente von Thessalien aus und durch thessalische Pelasger erfolgt sein, oder mögen die Tyrrhener wirklich, wie es Herodot will, speziell von Attika den Cult des Hermes mitgebracht haben, der letztere ist nur durch eine hellenische Beeinflussung zu erklären und es liegt nahe die Zusammenwerfung der Begriffe Pelasger und Tyrrhener von Seiten der Schriftsteller eben aus dem Umstande zu erklären, dass die Tyrrhener wie sie auf Lemnos, Imbros, Samothrake bekannt waren, thatsächlich mit hellenischen, speziell pelasgischen Volkselementen zur Einheit verschmolzen waren[1]).

Ich kann daher in der Verbindung der Tyrrhener und Pelasger bei Herodot uA nur den Ausdruck der Thatsache sehen, dass die von Haus aus völlig verschiedenen Volkselemente der fremdsprachigen Tyrrhener und der althellenischen Pelasger auf Lemnos und in den angrenzenden Gebieten zu einer Einheit sich verschmolzen haben, die uns ja als eine zweifellose Thatsache aus der Geschichte dieser Gebiete bekannt ist. Die althellenische dh pelasgische Bevölkerung, welche Lemnos und die umliegenden Inseln und Küsten colonisirte, brachte ihrerseits in erster Linie ihren significantesten Cult, den

---

[1]) Her 2, 51 bringt den ithyphallischen Hermes mit den Pelasgern in Verbindung. Aus den Worten ergiebt sich aber nur das eine dass jener im Samothrakischen Culte bekannt war: alles andere ist logische Schlussfolgerung die den falschen Praemissen entsprechend gleichfalls falsch ist. Denn thatsächlich ist Hermes auch in seiner ithyphallischen Bildung Gemeingut der echt hellenischen Stämme. Die Doppelsprachigkeit der Bevölkerung an der thrakischen Küste hebt noch Thuc 4, 109 (οἰκοῦνται ξυμμίκτοις ἔθνεσι βαρβάρων διγλώσσων dh hellenisch und barbarisch = tyrrhenisch sprechend) hervor und wenn er gleichfalls hier die beiden Bezeichnungen Πελασγικόν und Τυρσηνοί gebraucht, so ist eben in Wirklichkeit jenes das hellenische, diese das barbarische Element. Dass Hermes thatsächlich in Samothrake als Κασμῖλος (Καδμῖλος) verehrt wurde zeigt Acusil 6; Callim 409; SchAp 1, 917; SchLyc 219. 162; vgl. Mitt 15, 408 (80); 16, 191ff; 21, 278ff. Eust Δ 390 gebraucht dafür auch Κάδμος. Hermes in Imbros St; Bull 7, 165; Crusius Jbb 137, 525ff. Neben ihm Heph. Acusil 6; St Κάβειροι etc. Verschwindet später Prometheus mehr und mehr im Cult so ist das daher zu erklären, dass eben der pelasgische Dunkelgott Hermes an seine Stelle getreten ist. Vgl. noch Conze AZ 1880, 1ff; Mitt 13, 202ff der Hermes als Mundschenk (= Ganymedes) in enger Bez. zur Göttermutter erweist; MMayer Herm 27, 510ff; Tümpel l' 249, 707ff: dieselbe Mischung tyrrhenischer u. pelasgischer Elemente ist auch auf Lesbos nachweisbar.

Dunkelgott Hermes mit, während die ebendort schon ansässigen oder später einwandernden Tyrrhener als Hauptculte den Sonnengott und Dunkelgott unter den Namen und Gestalten Hephaestos und Prometheus verehrten. Verschmolzen diese von Haus aus einander gänzlich fremden Volkselemente später zur Einheit, so haftete an dieser Einheit naturgemäss sowohl der Name Pelasger wie Tyrrhener und Herodot und nach ihm andere haben dieselbe als tyrrhenische Pelasger oder pelasgische Tyrrhener gekennzeichnet. Das characteristische dieser Verschmelzung besteht für uns eben darin, dass der altpelasgische Dunkelgott Hermes sich an die Stelle des tyrrhenischen Dunkelgotts Prometheus gesetzt hat. Wie aber die Tyrrhener thatsächlich einst auch in Attika ansässig gewesen sind, wo sie gleichfalls den Cult ihrer Götter Hephaestos und Prometheus gepflegt und zugleich, wenigstens nach dem Glauben der Athener selbst, epochemachend für die Entwicklung von Burg und Stadt Athen gewirkt hatten, so hat sich zwischen Lemnos und Athen eine engere Verbindung gestaltet, die keineswegs aus historischer Zeit zu erklären ist, sondern weit in vorhistorische Zeit hinaufreicht. Ob wir dabei anzunehmen haben dass es diese attischen Tyrrhener gewesen sind, die naturgemäss eben hier in Attika mit der althellenischen, in späterer Auffassung pelasgischen Bevölkerung in enge Beziehung getreten waren, welche nach ihrer Vertreibung Lemnos und benachbarte Gebiete besiedelten; oder ob wir die Lemnischen und die Attischen Tyrrhener unabhängig von einander zu fassen haben, mag unerörtert bleiben. Jedenfalls deuten die tyrrhenischen Pelasger in Lemnos sowohl wie in Attika eine Mischung tyrrhenischer und althellenischer Bevölkerung an. Weist also der Name der tyrrhenischen Pelasger auf eine Verschmelzung der beiden von Haus aus stammverwandten Volkselemente hin, so ist auch die Übernahme des echthellenischen Hermes in den Cult der Tyrrhener nur als ein Compromiss zweier verschiedener Göttersysteme zu erklären, des pelasgischen oder althellenischen und des Tyrrhenischen. Der altgriechische Hermes trat an die Stelle des tyrrhenischen Prometheus und hat damit zugleich den letzteren allmälig überhaupt verdrängt[1]).

Und wie hier die Tyrrhener den echthellenischen Hermes in ihren Glaubenskreis recipirt haben, so haben sie auch die althellenische Athene aufgenommen. Die enge Beziehung, in der Athene zu Hephaestos und Prometheus erscheint, zeigt dass diese Verbindung eine hochaltertümliche gewesen ist. Wir dürfen wohl annehmen dass die Tyrrhener auch ihrerseits eine Mondgöttin hatten, welche dieselbe Rolle im Glauben

[1]) Prometheus ist völlig zum Heros herabgedrückt, Hephaestos allerdings in die olympische Götterfamilie aufgenommen, aber mit sehr schwankender Genealogie: Hsd 927 von Hera allein geboren; ServEcl 4, 62; Hyg 166 die Ältern unbekannt; P 8, 53, 5 Sohn des Talos.

spielte wie Athene selbst: die Aufnahme der letzteren unter ihrem characteristischen Namen wird auf die Zeit zurückzuführen sein, wo die Tyrrhener in Attika selbst sassen. Ja es erscheint nicht ausgeschlossen dass auch der Name Athene auf die Tyrrhener selbst zurückzuführen ist, die entweder unter diesem Namen die eigene Mondgöttin verehrten oder die althellenische Kore ihrerseits mit diesem Namen bezeichneten. Jedenfalls ist die Verbindung der Athene mit Prometheus und Hephaestos, den tyrrhenischen Hauptgöttern, eine hochaltertümliche und höchst originale und erklärt sich wieder nur aus vorhistorischen Momenten. Wie die Verbindung des althellenischen Hermes mit dem tyrrhenischen Göttersystem eine Verschmelzung zweier verschiedener Volkselemente bezeichnet, so deutet auch die Verbindung der Athene mit eben diesem Götterkreise der Tyrrhener die gleiche Verschmelzung der althellenischen Stämme mit den Tyrrhenern an. Und es ist auf alle Fälle sehr bedeutsam dass Athene als spezifisch tyrrhenische Göttin auch sonst in Hellas erscheint[1]).

Hiernach glaube ich ein Recht zu haben wenn ich behaupte, dass eine alte Wechselbeziehung zwischen Attika und den Inseln und Küsten Thrakiens eine historische Thatsache ist: es sind die Tyrrhener welche diese Verbindung geschaffen haben, deren Beweis, ganz abgesehen von den einstimmigen Angaben der alten Schriftsteller, der gemeinsame Cult dort und hier ist. Als die Hauptgötter der Tyrrhener haben wir Hephaestos und Prometheus, Sonnen- und Dunkelgott, anzusehen; dass sie aber zugleich einen Himmelsgott gehabt haben, darf man aus dem consequent untergeordneten Verhältniss schliessen, in dem beide Brüder

---

[1]) Athene immer mit Heph. u. Prom. verbunden P 1, 30, 4; 14, 6; Ca 1, 318. 319; 4, 1, 35b. p. 64 und dazu Reisch ÖstrJahreshefte 1, 58 (doch vgl. vPrott Mitt 23, 167f). Ferner SophOC 56Sch; SchAristR 131. 1087; Eφ 1883, 167; (Xen) rep. Ath. 3, 4; Lys 21, 2f; Istros 3; Furtwängler SBA 1897, 289ff. Hierher gehört auch die enge Verbindung der Ath. mit Heph. an den Χαλκεῖα: nur diese beiden Götter mitsamt Prom. haben die enge Bez. zum Feuer bezw. zur künstlerischen Thätigkeit. Vgl. weiter PdO 7, 35f; f 34 (Heph.); EurJ 452; Apd 1, 20 (Prom.); Amelesag 1; Eur 917; J 267ff Aristot bei CicND 3, 55. 57. (Heph.); Duris 19 (Prom.); Plato Prot 11 (Heph.); ServEcl 6, 42 (Prom.); H 20 (Heph.); AeschPr 450ff (Prom.). Athene Ἡφαιστία ist ein feststehender Begriff Ca 2, 114, über den im Allg. vgl. Reisch aO 1, 55ff. Schon Solon 13, 49 ist Ath. u. Heph. eng geeint; vgl. P 3, 18, 13; Hellan 65; Danais 2; AeschE 13 die Athener daher παῖδες Ἡφαίστου; Plato Crit 3; im Urathen gemeinsames Heiligtum der Ath. u. des Heph. auf der Akropolis Plato Crit 5. Verbindung des Heph. u. Prom. mit den Panathenaeen vPrott Mitt 23, 167f; Graef AJb 13, 73. Alle diese Momente deuten bestimmt an dass die Vereinigung der Ath. mit Heph. (u. Prom.) als eine hochaltertümliche und organische anzusehen ist. Ath. σάλπιγξ P 2, 21, 3 (vgl. AeschE 567; SophAi 17; EurRh 958) in Argos, wo der Stifter des Cults Sohn des Tyrsenos; Prom. daselbst 19, 8; Phoroneus = Heph. oS 182. Ath. χαλκίοικος in Sparta mit Heph. 3, 17, 3.

in der Tradition dem Himmelsgott Zeus gegenüber erscheinen, während Athene in die Stelle der Mondtochter tritt. Die Tyrrhener haben danach also wieder dasselbe Göttersystem gehabt welches wir bei Hellenen, Thrakern, Phrygern kennen gelernt haben: nur in der eigenartigen Auffassung der Brüder Hephaestos und Prometheus tritt ihre Individualität hervor. Die Vermischung der Tyrrhener mit hellenischen Volkselementen hat einmal jenes Schwanken bei den Schriftstellern in der Benennung des Stamms hervorgerufen; sie hat zugleich auch den Hauptgott der Pelasger Hermes in das tyrrhenische Göttersystem eingeschoben und damit Prometheus mehr und mehr verdrängt. Und werden die beiden fremden Volkselemente, das hellenisch-pelasgische und das barbarisch-tyrrhenische, zunächst unvermischt neben einander bestanden haben, so hat allmälig die grossartige Völkermischung, wie sie gerade auf den Inseln und an den Küsten Thrakiens stattgefunden hat, indem Hellenen und Tyrrhener, Thraker und Phoeniker hier zusammengetroffen sind und die mannigfachsten Cult- und Culturmischungen hervorgerufen haben, auch die Individualität der Tyrrhener allmälig völlig verwischt und schliesslich sie wie alle fremden Stamm- und Volkselemente in eine gemeinsame Einheit aufgelöst, in der die hellenische Sprache die herrschende geworden ist[1]).

Können wir also in den sg tyrrhenischen Pelasgern nur eine Verschmelzung verschiedener Volkselemente, tyrrhenischer und hellenischer, erkennen, so ist es nun zugleich sehr wahrscheinlich, dass diese Mischung weiterhin auch eine semitische Beeinflussung erfahren hat. Denn wenn, wie es Crusius wahrscheinlich gemacht hat, auch Aphrodite eine Rolle in dem Culte der pelasgischen Tyrrhener gespielt hat, so kann diese letztere nur durch phoenikische Einflüsse hereingekommen sein: und damit werden wir auf die letzte Volksart geführt welche für den hellenischen Glauben bedeutsam geworden ist[2]). Nachdem wir früher schon

[1]) Heph. ϑ 266ff Gatte der phoenikischen Aphr.; vgl. Ap 3, 36; 1, 850Sch. Anderseits tritt der thrakische Dunkelgott Ares ihm entgegen, während die wesensgleichen Dionysos Heph. zu engster Freundschaft geeint werden Rapp ML 1, 2053ff. Das thrakische Volkselement von Lemnos erscheint dann namentlich im Culte der Artemis, die hier noch (St Λῆμνος) als Grosse Göttin mütterlich erscheint; ihr gilt die Sage vom Männermorde, mit dem sich zugleich Erinnerungen an die hellenischen Einwanderungen von Thessalien aus verschmelzen. Die nationale Gegnerschaft der Thraker und Tyrrhener tritt H 7 hervor, wobei natürlich auch die Erinnerungen an die Seeräuberzüge der Tyrrhener Berücksichtigung finden; ebenso in der Brauronlegende. Vgl. Crusius Ph 48, 193ff. Daher die Turscha um 1400 auf aegypt. Denkm. EdMeyer 1, 313; Aegypt. 306ff; Steindorff AAnz 1892, 13 etc.

[2]) Aphr. erscheint in mannigfacher Verbindung mit Tyrrhenern Crusius Beitr. z. Mythol. 15ff; Jbb 123, 294ff; Tümpel Jbb 137, 58ff. Über die Zeit in die wir das Übergewicht der Phoeniker zu setzen haben oS 445f; Beloch RhM 49, 111ff ver-

Melkart, Adonis, vielleicht auch Herakles als phoenikische Elemente in sich bergend kennen gelernt haben, ist es jetzt unsere Aufgabe, die Hauptgottheit der Phoeniker, welche für Griechenland wichtig geworden ist, nemlich die Mondgöttin Aphrodite noch etwas genauer zu betrachten. Die Verbreitung ihres Cults zeigt die Verbreitung des phoenikischen Volkselements selbst in Griechenland an.

Der Ausgangspunkt des Aphroditecults ist Kypros, die älteste und wichtigste Colonisation der Phoeniker. Von hier aus hat sich derselbe Schritt für Schritt über die Küsten und Inseln und schliesslich das Festland Griechenlands verbreitet: wahrscheinlich ist aber auch für den Aphroditecult Kreta eine hochwichtige Übergangsstation gewesen, welche den unverfälscht phoenikischen Cult zunächst direkt von Phoenikien und Kypros empfangen hat, um ihn sodann dem eigentlichen Griechenland mitzuteilen. Aber auch Aphrodite hat im Laufe der Jahrhunderte alles national geschiedene abgestreift und ist eine völlig hellenische Göttin geworden, die nur in der freieren sinnlicheren Auffassung ihrem Ursprunge Rechnung trägt. Zur Zeit der Homerischen Gedichte war der phoenikische Einfluss längst überwunden und Aphrodite schon eine griechische Göttin: dennoch spiegelt sich noch bei Homer der Kyprische Ursprung und Mittelpunkt derselben sehr entschieden wieder. Es ist speziell Paphos, dessen hochaltertümliche Cultstätte uns die Göttin in ihrem ältesten Charakter erkennen lässt. Aber wie Kypros schon in sehr früher Zeit zahlreiche Zuwanderungen phrygischer, hellenischer und thrakischer Volkselemente erfahren hat, unter denen sich das hellenische allmälig das Übergewicht errungen hat, so hat sich auch eine Hellenisirung der Insel angebahnt, die einerseits andere hellenische Culte eingeführt, anderseits der Göttin selbst sehon auf Kypros mannigfache hellenische Züge gegeben hat, sodass sie auch hier sich später kaum von der hellenisirten Göttin des griechischen Festlandes selbst unterscheidet[1]).

---

sucht vergeblich die phoenikischen Einflüsse in eine bedeutend jüngere Zeit herabzurücken. Noch heute gilt das was Boeckh metroi. Unters. 43ff über Aphr. bemerkt.

[1]) Engel Kypros 2. Ohnefalsch-Richter Kypros 1893; Enmann Mém. Petersb. 1886. 34; Tümpel-Dümmler RE 1, 2729ff; Gruppe Hdb 334ff. Der Name Aphr. nach Hommel Jbb 125, 176; Lagarde Mitteil. 1, 76, A dialekt. Umwandlung von Astarte. Kypros E 330 uo; ϑ 362; H 4, 58; 10, 1: 4, 292; 10, 5; 6, 3ff; Hsd 193 (199); Alcm 21; AeschSu 555; f 325; PdO 1, 75; N 8, 7; Her 1, 105; Panyas 13 etc. Ἀφροδίσιος allg. kypr. Mt. Cult von Syrien hergeleitet Her 1, 105. 199; P 1, 14, 7; Str 683; TacA 3, 62 etc; Kegelidol (Donaldson arch. num. XXX. XXXI; TacH 2, 3) phallisch ClemPr 14. Kittion: Astoreth CJSem 1, 86A; Amathus = Hamath (Hsd 985), Idalion etc Tümpel 2759ff. Als älteste Bevölkerung der Insel nimmt man Chethiter oder ältere semitische Stämme (Dümmler Mitt 11, 210. 244ff) an; die Kinyraden scheinen die phoenik. Bevölkerung zu repraesentiren, die Ταμιράδαι

Als die älteste Stätte des Aphrodite- bezw. Astartecults in Griechenland wird die Insel Kythera bezeugt, die der südlichen Peloponnesspitze vorgelagert fremde Ansiedler zur Niederlassung einladet. Von hier hat sich der Cult aufwärts im Eurotasthal und an der lakonischen Küste verbreitet, wie er nicht minder allmälig alle Küstengebiete des Peloponnes in Besitz genommen und sich auch bis in das Innere Arkadiens vorgeschoben hat. Die älteste Auffassung der Göttin, wie sie sich von Kythera aus zunächst nach Sparta übermittelt hat, zeigt dieselbe bewaffnet. Die enge Verwandtschaft der Aphrodite mit Hera, welche letztere wir ja gleichfalls als durch semitische Einflüsse nicht unwesentlich umgestaltet früher kennen gelernt haben, lässt hier beide Culte ineinander übergehen. Mykenische Thonfiguren entsprechen völlig Astarteidolen von Kypros und Syrien. Die fremde Herkunft der Göttin erhält sich in mannigfachen Zügen, während sie zugleich, wie leicht erklärlich, sich älteren Culten anschliesst. Im Peloponnes findet sich jedenfalls nichts was auf einen griechischen Ursprung der Göttin schliessen liesse[1]).

Auch die Einführung des Aphroditecults in Attika scheint auf direkte Beziehungen und Verbindungen mit Kypros zurückzugehen. Der Name der Insel Salamis, die Sagen wie sie sich an Aegeus, an Theseus knüpfen, weisen mit Sicherheit darauf hin, dass der Cult der Göttin aus der Fremde gekommen ist. Und gleichfalls der Boeotische Cult trägt mannigfache Züge seines ausländischen Ursprungs an sich. Zwar ist Kadmos wie die Kadmeionen dem Kerne nach echt hellenisch: aber jener hat ohne Zweifel einzelne Elemente der Fremde angenommen, wie auch Harmonia, obgleich wieder im Namen hellenisirt, durchaus das Gepräge der Aphrodite selbst trägt. Wie so oft hat auch hier eine Verschmelzung einheimischer und fremder Vorstellungen stattgefunden; und wie Boeotien auch sonst vielfache Spuren einer Beeinflussung durch phoenikische Volks- und Culturelemente trägt, so zeigt vor allem der Aphroditecult das Sich geltend machen des phoenikischen Cults, der aber seinerseits sich nicht in seiner nationalen Isolierung

---

weisen auf ein thrakisch-phryg. (Γολγοί). Die ausserordentlich zahlreichen Beziehungen zu Kreta und den einzelnen Theilen Griechenlands giebt Gruppe aO.

[1]) Kythera (gleichnamige Insel bei Kreta; Stadt auf Cypern Hes; EtGud) älteste phoenik. Colonie ϑ 288; σ 193; H 9, 1; Hsd 192. 198; Her 1, 105; P 3, 23, 1. Vgl. Busolt 1, 267f. Bewaffnet wie in Sparta 3, 15, 10; 17, 5. Cultname Μορφώ cyprisch Lyc 449; Hes. Aprodite Hera P 3, 13, 9: LydMens 4, 45. Aphr. Μιγωνῖτις an der Küste P 3, 22, 2. Trozen Ἀφροδισιάς EustB 561; auch hier Aphr. Μορφώ Lyc 449; cypr. Cult in Argos Ath 3, 49; Callim 100h 1 (p 355f). Nauplios Curtius Abh. 1, 157ff. Astarteidole Schliemann Myk 20) n 267f; 306 n 423; Busolt 1, 93f. Korinth Aphr. bewaffnet; Bez. zu Kythera u. Cypern P 2, 5, 1; Alciphr 3, 60: LydMens 4, 45. Elis μεστὴ Ἀφροδισίων Str 343; Busolt 1, 370. Achaja: die Συρία

hat behaupten können, sondern in den hellenischen Vorstellungskreis übergegangen ist. Es hat eben wie überall sonst das mächtige hellenische Volkselement die fremden Elemente in sich aufgenommen, sie aufgesogen, um nur leichte Modificationen seines Wesens in diesem Processe zu erfahren[1]).

Mit Boeotien aber beginnt nach Norden zu sich fortsetzend ein Gebiet, welches in besonderem Grade den Einwirkungen der Fremde ausgesetzt gewesen ist. Thessalien, Thrakien mit den thrakischen Inseln, sowie die Nordwestküste Kleinasiens lassen eine Gemeinsamkeit ihrer geschichtlichen Entwicklung erkennen, welche zeigt dass phoenikische Volkselemente dieses weite Inseln- und Küstengebiet einst besiedelt und theilweise beherrscht haben. So ist zunächst Thessalien durch seine Sagen, durch den allgemeinen Monatsnamen Aphrios, vor allem aber durch die Beziehung des Aeneas und der Aphrodite Aineias zu Thessalien nach dieser Richtung im höchsten Grade wichtig. Denn hier in Thessalien scheint in der That Aphrodite sich so eng mit den einheimischen Stämmen, speziell mit den Aenianen verbunden zu haben, dass ihr Stammheros zum Sohne der Göttin wurde. Die Beziehungen Thessaliens zu Kreta und zu den durch semitische Einflüsse im höchsten Grade befruchteten nationalen und kulturellen Elementen dieser Insel sind so massenhaft und unzweifelhaft, dass sich dadurch auch die Herrschaft des Aphroditecults und die Einwirkung des phoenikischen Volkselements leicht erklärt. Und weiter ist mit den nach der Troas in grossen Theilen hinüberwandernden Stämmen Thessaliens, speziell den Aenianen, auch der Aphroditecult selbst nach der Troas gekommen wo der Homerische Hymnus die Göttin verherrlicht. Und mit der Zer-

neben der οὐρανία P 7, 26, 7; die Tempel unmittelbar am Meer 21, 10; 24, 2. Sekyon: P 2, 10, 4f; Taube auf Münzen Head 345f; Aphr. mit Mohnköpfen P 2, 10, 5 = Astarte. Arkadien: Παφία P 8, 53, 7; 12, 8f; Ἐρυκίνη 24, 2. 6 etc.

[1]) Über Athen Curtius Stadtgesch. 22f; Wachsmuth 1, 411 (dagegen vWilamowitz Kydathen 157): Aegeus, Theseus Stifter u. Verehrer der Göttin; Cult ἐν κήποις P 1, 19, 2, ihre Stiftungslegende auf die Stadt übertragen; Standbild auf der ἀρχαία ἀγορά Harp πανδ. Älter noch scheint der Cult des Gaus Ἀθμονεῖς P 1, 14, 7. Aphr. Κωλιάς St; Sch AristN 52; L 2 cyprisch Κωλῶτις TzL 867; Crusius Beitr. 16ff. Auf frühe Hellenisirung deutet SchSophOC 100; SchAristE 59. Cult im Piraeeus, daher Weihinschriften Kyprischer Kaufleute Ca 2, 168; 627; 3, 136. 1280a Kekulé Theseion 76 etc; Str 683; Zusammenhang mit Kypros Porph abst. 2, 54; Boeotien: Harmonia Tochter der Aphr. Hsd 935ff (Cypern P 9, 41, 2), vielleicht. = Aphr. Ἀριοντία Ja 79; Ἀρέντα Tz 822; ἅρμα PlutAm 23, 7. Semitische 4zahl Hsd 975; historisch 3zahl oS 370. Semitisch Löwe EurPh 411f; Wiener Vorlegebl. C VII, 3 (Jacobi Jbb 107, 360ff); Sphinx Hsd 326; EdMeyer 1, 239; Tümpel Jbb SupplBd 16, 213ff; Crusius Jbb 123, 297. Aphr. ist in Theben einerseits mit dem thrak. Ares in Verbindung getreten, anderseits weist der Kabirencult in Boeotien Bloch ML 2, 2536f bestimmt auf phoenik. Einflüsse.

sprengung dieses Volksstamms der Aenianen in Troja und seiner Auswanderung über die Küstengebiete des Mittelmeers ist dann auch der Aphroditecult so weithin verbreitet worden[1]).

Haben also die Phoeniker in Thessalien einen bedeutsamen Einfluss ausgeübt, so haben sie nicht minder die thrakischen Inseln und Küsten besetzt und hier hat sich dem entsprechend die innige Verbindung vollzogen, in der wir thrakische und phoenikische Culte finden. Und auch zu den Tyrrhenern von Lemnos, Samothrake etc und deren Culten ist Aphrodite in Beziehung getreten. Dass hier wie überall sonst der Aphroditecult in dem Anschluss an und im Übergange in die fremden Gottesdienste mannigfache Umgestaltungen erfahren hat ist begreiflich: sie geht namentlich in die thrakische Hekate über, deren Zauber- und Spukwesen sie annimmt, wie sie nicht minder in eheliche oder Liebesverbindung mit dem tyrrhenischen Sonnengotte Hephaestos und dem thrakischen Dunkelgotte Ares tritt[2]). Und in

---

[1]) Die Söhne des Aiolos lassen sich sämmtlich als durch kretisch-phoenikische Einflüsse bestimmt erkennen: der Ausgangspunkt ihrer Herrschaft ist aber Thessalien. Athamas: blutiger Opferdienst; Stiefmutter Ino, Melikertes; Salmoneus: Salamis, Tochter Tyro; Sisyphos: Melikertes, Bellerophon; Kretheus: Name (Useners Deutung RhM 53, 353 unwahrscheinlich) Tyro. Der Kalender lässt auf einen merkwürdigen Gegensatz der Phthiotis (die allein ohne Bez. zu Aphr. ist) gegen alle andern Gebiete Thessaliens schliessen. Aeneas Repraesentant der Αἰνιᾶνες Dümmler bei Studniczka Kyrene 195 in Gegensatz gegen die Achaeer. Vgl. noch Istros 12; SchEurAn 14; Hes Κυθήρα πόλις Θεσσαλίας; eine alte im Aenianengebiet gefundene Stele Arist θαυμ. ἀκουσμ. 133 nennt die Göttin Κυθήρα Περσεφάασσα Πασιφάεσσα (Usener RhM 23, 342): vgl. die kretische Pasiphae. Der Name Ἄφρος (Tümpel 2795f) haftet an der Boibeis; Aphr. ἀνδροφόνος, ἀνοσία Polemo 44; PlutAm 21; SchAristPl 179 (Verknüpfung mit der Hetäre Lais spät gemacht); Καστνιῆτις Callim 82b (Schweineopfer); Bull 15, 400ff); Πειθώ Ja 327; Νηλεία Mitt 15, 303 etc. Über Aphr. in der Troas Tümpel 2751ff: neben der indirekten Beeinflussung von Thessalien aus ist zugleich eine direkte Einwanderung des Aphr.-Cults anzunehmen. Aphr. Αἰνειάς P 3, 22, 11; 8, 12, 8; DionH 1, 50f; Ainos DionH 1, 40; AZ 1879, 23; Kaibel Herm 19, 261f; vgl. Klausen Aeneas 1, 409ff.

[2]) Phoenik. Colonisation von Thasos Her 2, 44; 6, 47; Tomaschek SWA 128, 119; Jacobs Thasiaca Berlin 1893. 6ff. Πειθώ = Aphr. Bull 6, 443. Auf Lemnos Gattin des Heph. θ 266ff; Cult SchH 468; SchAp 1, 609ff; Apd 1, 114. Hier zugleich in Bez. zu den Thrakern (Ares) die die Insel von N. her besetzt hatten (Schwester des Ares E 359; 883; Φ 416; Geliebte θ 266ff). Samothrake: Plin 36, 35; SchAp 1, 916. 917; SchEurPh 7 (vgl. TzL 825; P 9, 41, 2). Anknüpfung der lemnischen u. samothrak. Culte an den Süden Hes Ἄωοι; Αἰθιοπία; Her 5, 113; Engel 2, 558f. Die phoenik. Colonisation hat in dem Kabirenculte von Lemnos, Samothrake, Imbros, Thasos etc Bloch ML 2, 2522ff die bestimmtesten Spuren hinterlassen: derselbe hat die Haupt- dh die grossen Götter, wie sie durch Tyrrhener, Hellenen (Pelasger) u. Thraker hier zusammengetroffen waren, in ein System

gleicher Weise sehen wir den Aphroditecult an den Küsten des westlichen Kleinasiens wie Kilikiens, Lykiens, Pamphyliens, Kariens verbreitet, wie er nicht minder die Inseln des aegaeischen Meers in Besitz genommen hat. Was hier auf alter direkter Einwirkung phoenikischer Culturelemente, was auf später Übertragung beruht, lässt sich nicht mehr unterscheiden. Uns interessiert hier auch nur der Aphroditecult in Griechenland selbst und von diesem ist zu sagen, dass derselbe sich überall den hellenischen Cultformen anschliesst. Denn da die phoenikische Mondgöttin überall wo sie erschien dieselbe Göttin bei hellenischen und thrakischen, bei tyrrhenischen und phrygischen Stämmen vorfand, so hat sich überall eine mehr oder weniger bestimmte Ausgleichung der Cultgebräuche in natürlicher Entwicklung vollzogen und Aphrodite ist eine hellenische Göttin geworden, die nur in der sinnlicheren Auffassung ihrer Beziehungen ihren Ursprung widerspiegelt[1]).

Nachdem wir so die einzelnen Elemente, aus denen meiner Ansicht nach das Gesamtgöttersystem der Hellenen erwachsen ist, aus einander geschieden haben, mag es gestattet sein, noch einen Blick auf die Bildung dieses Gesamtsystems selbst zu werfen. Hatten die altgriechischen Stämme in der Verehrung der grossen Naturobjecte Himmel und Erde, Dunkel Sonne und Mond sich ein Göttersystem geschaffen, welches der adaequate Ausdruck der Naturbeobachtung, des Naturwissens war, so hatten sich eben dieselben göttlichen Mächte bei den auf die See gewiesenen Stämmen in selbständiger und eigentümlicher Weise entwickelt, wodurch sie auch als im Wesen andere und verschiedene sich im Laufe der Zeit darstellten. Dazu kam dass die Götter überhaupt, aus Gründen welche wir früher dargelegt haben,

---

zusammengeschlossen. Vgl. dazu SReinach RevArch 32 (1898), 56ff. An den Küsten Makedoniens und Thrakiens Aphr. Ζειρήν Hes od. Θρᾳκία Hes; Hekate Ζηρυνθία. Ἀφρείη Herm 19, 261. Aphr. u. Adonis in Sestos Musaeus oft; vgl. DionH 1, 48; Heuzey Macéd. 428 (Πειθώ) etc. Allg. Tümpel aO. An den Pontischen Küsten Tümpel 2746f; Busolt 1, 271 etc.

[1]) Mit Recht fasst daher Roscher ML 1, 390ff den ganzen Mythus und Cultus der Aphr. als Produkt einer frühzeitigen Vermischung griechischer und semitischer Religion. So haben die Hellenen vor allem die orientalische nackte Göttin, wie sie auch auf Cypern in zahlreichen Idolen erscheint, bekleidet Busolt 1, 94, während sie im übrigen den fremden Typus beibehalten haben Furtwängler ML 1, 406ff; Dümmler RE 1, 2776ff. Dass sich die Griechen des ursprünglich fremden Charakters der Aphr. bewusst geblieben sind zeigt sich auch darin dass sie so oft (Bull 6, 330 Delos; Mitt 2, 246 Athen; P 2, 32, 6 Trozen; P 7, 26, 7 Aegion) Heiligtümer der Isis neben die der Aphr. gestellt haben, wie nicht minder solche der θεὸς Συρία Ca 2, 627; 3, 1280a; P 7, 26, 7 etc. Bezüglich des Aphr.-Cults in Kleinasien und auf den Inseln muss es genügen auf Tümpel aO zu verweisen; über Aphrodisias in Kilikien vgl. namentlich Fredrich Mitt 22, 361ff.

von den Naturobjekten und Naturerscheinungen, mit denen sie einst thatsächlich zusammengefallen waren, sich lösten und freie Persönlichkeiten wurden, die nur noch in den innigen Beziehungen, wie in der Herrschaft über die betreffenden Naturerscheinungen ihre ursprüngliche Identität mit den letzteren zur Geltung brachten. Gestalteten sich damit also die Gottheiten der altgriechischen Stämme selbst schon zu einzelnen Persönlichkeiten, welche frei und unabhängig über den Naturerscheinungen standen, so traten ihnen nun in den Gottheiten der Seestämme andere Mächte gegenüber, welche den Anspruch erhoben, auch ihrerseits selbständige Einzelpersönlichkeiten zu sein und als solche anerkannt zu werden. Damit war der entscheidende Schritt gethan die göttlichen Mächte zu frei und willkürlich waltenden Einzelgestalten zu erheben, sie von den Naturerscheinungen zu lösen und über dieselben zu stellen. Wenn damit zugleich der erste Schritt zum Polytheismus gethan war, so musste diese polytheistische Tendenz wachsen, als nun noch fremde Götter, Götter nationalfremder Stämme, zu den alteinheimischen hinzutraten, und als original entwickelte und eigen gestaltete auch ihrerseits wieder den Anspruch erhoben als selbständige, freie Persönlichkeiten zu gelten. So ist das ursprünglich einfache und natürliche Göttersystem der Hellenen zunächst durch die selbständig entwickelten Göttergestalten der Seestämme; es ist sodann durch Aufnahme der kretisch-phrygischen wie der thrakischen Götter gewachsen; es hat nicht minder auch von den Phoenikern Aphrodite, von den Tyrrhenern Hephaestos übernommen, um alle diese fremden Göttergestalten in seinen Kreis aufzunehmen und weiter zu bilden. Diese fremden Götter haben sich in unendlich mannigfaltigen Formen an die bestehenden Götterkreise der einzelnen Landschaften und Städte angeschlossen; haben sich gemodelt und gewandelt, wie sie zugleich auf die bestehenden Culte selbst den mannigfaltigsten Einfluss ausgeübt und dieselben ebenfalls den eigenen Anschauungen und Formen angeglichen und in dieselben herübergezogen haben. Diese in unendlich verschiedenen Weisen sich vollziehenden Auseinandersetzungen der fremden und der einheimischen Culte; diese Modelungen der einen und der andern zum Zwecke der Ausgleichung und Befreundung; diese Erweiterungen der alten Systeme, Dienste und Riten durch die neuen fremden im einzelnen zu verfolgen sind wir meist ganz ausser Stande; jedenfalls ist das nur auf dem Grunde von Detailforschungen möglich, welche die geschichtliche Entwicklung der einzelnen Landschaften und Städte zu verfolgen beflissen sind und für welche hier völlig der Raum mangelt. So hat sich im Laufe des Jahrtausend, während dessen sich, gering gerechnet, diese Entwicklung vollzogen hat, der alteinheimische Götterkreis mehr und mehr erweitert und ist so zu einem grossen Göttersysteme erwachsen, welches die fremden Götter, die eben

im Laufe der Zeit das fremde Wesen ablegten und hellenisches Gepräge annahmen, als gleichberechtigt mit den alten anerkannte und so alle als Mitglieder einer grossen Familie ehrte und im einzelnen ihre Abkunft wie ihre Rechte zu ordnen und zu sichern suchte.

Soweit wir urtheilen können, hat sich die Auseinandersetzung und gegenseitige Anerkennung der verschiedenen Götterkreise im Grossen und Ganzen zuerst in den nordwestlichen Gebieten Kleinasiens vollzogen. Hier wo das phrygisch-thrakische Volkselement mit dem achaeisch-pelasgischen einer-, mit dem ionischen anderseits zusammentraf; hier wo zugleich noch deutlich die Einwirkungen der Tyrrhener wie der Phoeniker zu verfolgen sind, haben sich auch die Götter der verschiedenen Stämme und Nationalitäten angefeindet und befehdet, befreundet und aneinandergeschlossen, um schliesslich, wie gesagt, in eine Gemeinschaft des Glaubens und Cultes hineinzuwachsen. Und es ist wieder das Homerische Epos gewesen welches einerseits noch die ursprünglichen Gegensätze der verschiedenen Götterkreise widerspiegelt, welches aber zugleich die zu mehr oder weniger gezwungenem oder freiwilligem Zusammenwirken vom Dichter vereinten Einzelgötter als einen Gesammtkreis darstellt, welcher als solcher im Laufe der Zeit mehr und mehr anerkannt den hellenischen Stämmen schliesslich zum gemeinsamen geistigen Eigentum geworden ist[1]). So hat man denn auf Grund der heiligen Zwölfzahl die olympische Götterfamilie zu einem Kreise von zwölf allgemein anerkannten Familiengliedern gestaltet: aber schon der Wechsel in der Einordnung dieser zwölf göttlichen Personen zeigt, dass dieser Kreis kein organisch erwachsener sondern ein künstlich geschaffener ist. Als das älteste Denkmal dieser Vereinigung der verschiedenen Götterkreise zu einer Einheit betrachte ich den Dienst der zwölf Götter, wie er der Sage nach auf Jason zurück geht und welcher meiner Ansicht nach thatsächlich einen hochaltertümlichen Cult widerspiegelt, der beim Zusammentreffen der althellenischen und ionischen Stämme, wie nicht minder des phrygischen und thrakischen, des tyrrhenischen und phoenikischen Volkselements beflissen war, zunächst die achaeischen und ionischen Götter gleichen Wesens einander gegenüberzustellen und ihnen zugleich die Hauptgötter der Phryger und Thraker, der Tyrrhener und Phoeniker anzureihen und so eine Zwölfzahl von Einzel-

[1]) Die Götterkämpfe Υ 31ff stellen die nationalen Gegensätze dar. Die Gleichstellung der 3 Kroniden O 187ff kann keine ursprüngliche sein. Es ist anzunehmen dass Poseidon von Haus aus als der ionische-aeolische Himmelsgott die höchste Stelle eingenommen hat und dass Zeus als Sonnengott, Hades als Dunkelgott ihm untergeben gewesen sind. Aber allmälig hat der althellenische Zeus den Sonnenzeus in sich aufgehen lassen und ist nun an die Spitze getreten.

gestalten zu schaffen welche den Anspruch erhob als allgemeingültig anerkannt zu werden. So ist dem höchsten Himmelsgotte der altgriechischen Stämme Zeus der Himmelsgott der Jonier Poseidon gegenübergestellt; dem althellenischen Dunkelgott Hermes der ionische Hades; es ist sodann dem von den althellenischen wie ionischen Stämmen gleichmässig anerkannten Sonnengott Apollon der Sonnengott der Tyrrhener Hephaestos beigesellt; es ist ferner der althellenischen Gaea, die hier dem Culte Thessaliens entsprechend als Hestia erscheint, Demeter gegenüber gestellt, welche die durch ionische und fremde Elemente erfolgte Weiterbildung der Gaea repraesentirt; es ist endlich in Athena und Hera die altgriechische und die fremde kretisch-phrygische Mondgöttin in Parallele gebracht. In dieser Gegenüberstellung der wesensgleichen Zeus und Poseidon, Hermes und Hades, Apollon und Hephaestos, Hestia und Demeter, Athene und Hera kann ich nur eine bewusste Handlung sehen, die den Zweck verfolgt die wesensgleichen Gottheiten der einheimischen Stämme wie der ionischen und fremden Volkselemente zu verbinden. Und es ist hoch beachtenswerth dass die fremden Cult- und Volkselemente nur durch Aufnahme je einer Gottheit Anerkennung erhalten haben, indem ausser Hephaestos, als dem Hauptculte der Tyrrhener, das Götterpaar Ares und Aphrodite, als ein Verband welcher ebenso den thrakischen wie den phoenikischen Glauben darstellt, eingeschoben wird, während zugleich die phrygisch-kretische Hera neben Athene erscheint[1]). Dieser, wie ich annehme, hoch altertümlichen Götterzusammenstellung gegenüber müssen alle späteren als mehr oder weniger willkürliche Mache zurücktreten: wir haben in dem auf Jason zurückgeführten Dienste der Zwölf Götter am Eingange zum Pontus das älteste Document des hier zusammentreffenden Völker- und Götterverkehrs vor uns, der die altgriechischen wie die ionischen Stämme mit den Phrygern und Thrakern, den Tyrrhenern und Phoenikern in Wechselbeziehung brachte, mit einander vereinigte, ausglich und verband. Es liegt in diesem altertümlichen Dienste der bestimmteste Beweis vor, dass die echthellenischen Götter der alteinheimischen landeingesessenen, wie nicht minder der auf die See gedrängten Stämme Kern und Mittelpunkt des Götterglaubens gewesen und geblieben sind, an die sich die fremden Götter erst allmälig angeschlossen haben, um

[1]) SchAp 2, 532 Ζεύς Ποσειδῶν Ἄιδης Ἑρμῆς Ἥφαιστος Ἀπόλλων Δημήτηρ Ἑστία Ἄρης Ἀφροδίτη καὶ Ἀθηνᾶ. So der Cod. Laurent. Dazu CMüller Geogr Gr 2, 74ff. Keil ergänzt die fehlende Zwölfzahl durch Einschiebung von Hera hinter Zeus, aber das ist falsch. Wie auch in Olympia SchPdO 5, 10 Zeus und Poseidon einen gemeinsamen Altar hatten und imgleichen Hera und Athene, so ist auch hier Hera vor oder hinter Athene einzuschieben. Im Übrigen vgl. Petersen Zwölfgöttersystem PrHamburgAkadGymnas 1853. 67; Robert 110f.

nun nach und nach immer bestimmter und allgemeiner anerkannt in die Gemeinsamkeit des Gesammtglaubens und Cults hineinzuwachsen.

Werfen wir zum Schlusse noch einen Rückblick auf den Entwicklungsgang des hellenischen Glaubens in seiner Gesamtheit, so ist zu bemerken dass die fremden Elemente, welche sich mit demselben vereinigt und verschmolzen haben, den Gehalt desselben wesentlich zu verändern nicht vermocht haben. Dieser ursprüngliche Kern des griechischen Glaubens besteht in der Setzung der grossen elementaren Himmelserscheinungen als göttlicher Personen. Was uns zur Alltäglichkeit und Trivialität geworden ist, das haben die Alten in der vollen Unmittelbarkeit und Mächtigkeit seiner Bedeutung für das irdische Leben erfasst und vergöttlicht. In dem grossen unendlichen Firmament, welches die Erde umfassend, haltend und tragend dem Menschen zur Erscheinung kommt, ist die ganze Dogmatik des Götterglaubens beschlossen. Denn dieses mächtige Himmelsgewölbe ist den Alten eine Realität gewesen, die aber zugleich das volle Geheimniss des Überirdischen, des Göttlichen in sich schliesst. Und von diesem Inbegrift aller Gottheit kommen alle die Erscheinungsformen und Wesensveränderungen, welche Zeiten ordnend und Leben schaffend die Grundbedingungen wie die Träger und Schöpfer des gesamten irdischen Daseins, alles Werdens und aller Entwicklung sind. Die beiden grossen Prinzipien von Dunkel und Licht, wie sie in ewigem Wechsel am Himmel sich offenbaren, werden dem Menschen zu den beiden gewaltigen Söhnen, welche aus dem Leibe des Himmelsvaters sich lösend zu den eigentlichen Weltherrschern sich gestalten, welche die Macht haben feindlich oder segensreich auf das irdische Leben einzuwirken. In unendlich langem Werdegange haben sich diese Prinzipien, diese in ihrer sinnlich-plastischen Erscheinung erfassten Gewalten zu den göttlichen Personen entwickelt, die wir auf dem Höhepunkte der hellenischen Religion in Hermes und Apollon vor uns haben. Zugleich aber hat sich das Dunkelprinzip, welches ursprünglich nach dem rein sinnlich-psychischen Eindruck seines Wesens als das absolut feindliche aufgefasst wurde, im Laufe der Zeit nach seiner schädigenden und nach seiner fördernden Seite geschieden. Alle Teufel, Drachen, Unholde, Riesen sind der feindlichen Seite dieser göttlichen Potenz entsprossen, während die gütige fördernde Seite derselben zu dem Lebenselement der Luft sich gestaltet hat, welche in Wolken und Winden sich manifestierend wie ein heiliges Pneuma die Erde durchzieht, lebenschaffend, lebenfördernd, lebentragend. Das Lichtprinzip aber, welches sich dem Glauben in der Erscheinung der Sonne selbst manifestiert, wird zur Schöpfungskraft schlechthin, wie zum Träger der Wahrheit

und der himmlischen Offenbarung. In der Ordnung seines eigenen Jahreslaufs stellt der Sonnengott der Welt das schlechthin bindende Gesetz vor, welches die Erde in ihrem Leben, in den auf- und abwärts steigenden Phasen ihres Werdens, Wachsens und Vergehens ihrerseits nachahmt und darstellt. Diesem mächtigen Sonnenbruder gegenüber ist die Mondtochter die Trägerin des kleineren Zeitgesetzes, das aber zugleich in der früher erkannten, das praktische Leben scheidend und messend gestaltenden Norm auch seinerseits zur Weltordnung wird, welche einen elementaren Einfluss auf das irdische Dasein ausübt. Zugleich wird sie, die Mondtochter, die Kore, zur Trägerin des weiblichen Prinzips, welches dementsprechend den männlich aufgefassten Prinzipien des Dunkels und der Sonne gegenüber sein Wesen und seinen Charakter entwickelt und gestaltet.

Die fremden Götter, welche im Laufe der Zeit Eingang und Aufnahme in Griechenland gefunden, haben aus dem Grunde keinen irgendwie umgestaltenden Einfluss auf dieses althellenische Göttersystem ausgeübt, weil sie denselben natürlichen Wurzeln entsprossend wie die einheimischen Götter keine wesentlich neuen Anschauungen und Ideen mitgebracht haben. Während alle die weiblichen Nacht- und Dunkel- und Mondgöttinnen dieser fremden Systeme nur wie Variationen und Erscheinungsformen der einen Kore sich darstellen, die bald jungfräulich, bald mütterlich aufgefasst zu Trägerinnen des weiblichen, des gebärenden Prinzips innerhalb der Götterfamilie werden, sinken die männlichen Gestalten der Fremde im Laufe der Zeit zu Daemonen, zu Vertretern einzelner Naturkräfte, zu Trägern bestimmter Seiten des Naturlebens herab, die somit dazu beitragen den durch Eindringen fremder Gottheiten immer mehr wachsenden Kreis der Einzelgötter zum Polytheismus zu gestalten, in dem auch die einheimischen und ursprünglichen Götter schliesslich keine andere Rolle spielen als die fremden. Nur ist der phrygisch-thrakische Sonnengott aus dem Grunde für die Entwicklung der Religion hochbedeutsam geworden, als er die Idee des sterbenden, aber im Tode die Hölle überwindenden Gottessohns in die religiösen Vorstellungen eingeführt hat.

Während so das uranfängliche Göttersystem sich allmälig dem Verständniss völlig entzieht, hat die philosophische Speculation wie die esoterische Mysterienweisheit niemals ganz auf das innerliche Durchdringen der Gottesbegriffe verzichtet und hat den engeren Kreis dieser göttlichen Prinzipien festzuhalten und speculativ zu vertiefen gesucht. So haben sich die alten Begriffe, obgleich der allmälig immer mehr erstarrende und sich versteinernde Volksglaube das Verständniss derselben gänzlich abgeworfen und verloren hatte, dennoch, speculativ vergeistigt und sittlich vertieft, in das Christenthum gerettet. Der Himmelsvater erzeugt aus sich als Emanationen seines eigensten Wesens die beiden Götter-

söhne des Dunkels, welches als Pneuma die Welt durchzieht, und des Lichts, welches die Welt erleuchtet und Leben schafft und welches, obgleich sterbend doch den Tod überwindend, zum Weltretter wird; während die Himmelstochter, die Kore, die jungfräuliche Mutter Gottes ist, welche mit dem einen Gottessohne geeint den andern aus sich zum Heile der Welt gebiert.

Diese späte Entwicklung der Begriffe, wie sie sich in der Geheimweisheit der Mysterien und in der philosophischen Speculation vollzogen, zu verfolgen, liegt ausserhalb unserer Aufgabe.

Verzeichniss
der hauptsächlichsten mythologischen Namen.

Druck von Julius Abel, Greifswald.



